
هل يمكن
تطبيق الشريعة ؟
جمال البنا
مكتبة الملحدين العرب
atheistlibrary.blogspot.com

جمال البنا

هل يمكن تطبيق الشريعة؟



رقم الإيداع: ٢٠٠٥/٩٧٩٣

ترقيم دولى: ٤ -٤٩ -٥٣٧٨- ٩٧٧-

يعالج هذا الكتاب قضية هامة شائكة، ومعقدة معالجة موضوعية عميقة

وهو يبدأ بفصل عن "صعوبات التقنين" فصياغتها فى مواد قانونية، تحول دون الاجتهادات الحرة التى كانت تنبع من الأئمة، كما تمنع الجمهور من حرية الاختيار ما بين هذه الاجتهادات وسيكون تطبيق الناس لها بوازع السلطان وليس بوازع القرآن.

فى الفصل الثانى يوجه الكتاب الأنظار إلى العقبات والمحاذير التى تنتصب فى وجه الشريعة مثل عدم تهيئ الشعب – رغم حماسته لتطبيق الشريعة - ومثل الخوف من الدولة الدينية ومثل وجود أقليات غير مسلمة.

يعالج الفصل الثالث نقطة هامة هى "التأثيرات المتبادلة ما بين الشريعة والعقيدة" وهو يوضح أن الإسلام عقيدة وشريعة، وأن العقيدة هى الأصل والشريعة هى الفرع وأن الشريعة بحكم هذا تخضع لتأثير قوى من العقيدة عليها.

ويعرض الفصل الرابع – كصورة من الاجتهاد فى تطبيق بعض جوانب الشريعة – الاجتهادات فى حد السرقة. والتى تكاد تصل إلى شل العقوبة – أى القطع، وإحلال التغريم أو التعزير، كما يمكن عدم توقيع الحد على المذنب الذى يقترف لأول مرة سواء كان سرقة أو زنا.

ويؤكد الكتاب فى فصله الخامس أن تعميق العقيدة يجب أن يسبق تطبيق الشريعة، وأنه ما لم تتعمق العقيدة فإن الشريعة لن تكون أفضل من أى مواد قانونية زاجرة فى أى قانون وضعى ولكن الفصل يقدم رؤية جديدة عن العقيدة تختلف عن المفاهيم التقليدية لها.

وفى الفصل السادس – والأخير – يعود الكتاب إلى طبيعة الشريعة، وأنها حتى بأقوال الفقهاء أنفسهم الا تتعدى العدل أو المصلحة ويثبت كلام ابن القيم والعز بن عبد السلام ونجم الدين الطوفى كما يستشهد بالآيات القرآنية عن أن "ما أنزل ا " هو "الحق" وأن الحق عندما يطبق يصبح العدل.

يوجه المؤلف أنظارنا إلى نقطة هامة تلك أن العدل لا يمكن أن يطبق إلا فى مناخ الحرية، وأن المجتمع الإسلامى الذى فقد الحرية من سنة ٤٠ هجرية عندما حول معاوية بن أبى سفيان الخلافة إلى مُلك عضوض. لم يتحقق العدل – أى الشريعة – علما بأن القرآن قرر قاعدة الحريات كلها – حرية الفكر والاعتقاد فى قرابة مائه آية، وأن سلوك الرسول طابقه فى ذلك.. ولكن هذا كله لم يغن شيئاً أمام حكم الفرد المستبد الذى جثم على صدر الأمة طوال تاريخها (باستثناء الفترة النبوية والراشدة) وحال دون التحقيق للشريعة.

ويستخلص المؤلف قاعدة لا شك فيها، هى أن كل حديث عن العدل دون وجود الحرية سيكون عبثا وسيحكم على العدل أن يكون مجرد نص لا حقيقة أو واقع. لأن الحرية وحدها هى التى تسمح بإقامة آليات العدل..

مُقَدِّمَة

أريد بهذه الرسالة الموجزة أن نبين للقراء أن تطبيق الشريعة، هذا الهدف العزيز على الإسلاميين جميعاً، يمكن أن يتم، ولكن بصورة تختلف تماماً عما هى فى أذهان كل الذين يقف إسلامهم عند الفهم السلفى وهم عامة المسلمين. فلابد لتطبيق الشريعة من تجاوز الإطار السلفى الذى يحكم الفكر الإسلامى المعاصر، وتنادى به المؤسسة الدينية وتدعو إليه الهيئات الإسلامية، حتى يمكن إعطاء الشريعة دفعة جديدة، ولإبرازها فى ثوب يتفق مع مقتضيات العصر قدر ما يختلف عن الثوب التقليدى، على أن يتم هذا كله دون تجاوز القرآن الكريم وما صح بصورة قاطعة – عن الرسول. فلا يمكن فى مثل هذا الموضوع الهام والمعقد أن نأخذ بأحاديث تقبل الاحتمال ولا تثبت صحتها على وجه القطع، فضلاً عن إننا نرى أن السُنة لا تستقل بالتحريم والتحليل، وأن فيها ما لا يعد تشريعا، وأنه ليس لها التأبيد الذى للقرآن.

وعندما نقول عدم تجاوز ما جاء به القرآن الكريم، فنحن نعنى النص المقدس نفسه، وليس تفسيرات المفسرين الذين فسروا القرآن بحكم ثقافاتهم وبحكم عصرهم فجاء تفسيراً مجافياً لما أراده القرآن.

وعن هذا السبيل توصل الكتاب إلى أمرين هما:

أ) أن الشريعة فى حقيقتها وجوهرها ليست شيئاً آخر غير العدل. وقد تجاوزه عند الضرورة إلى المصلحة.

ب) أن الحرية شرط لازم لضمان تحقيق الشريعة لهدفها. وبدونها فإن الشريعة تعجز عن ذلك ودلل الكتاب على ذلك بمثالين من الغرب والشرق.

بهذا، وليس فيه أى مخالفة لأصلى الإسلام القرآن والسُنة، يمكن تقديم الشريعة بشكل يسهم فى حل المشكلة الاجتماعية ويمثل إضافة بناءة.

وبدون هذا، فلن يمكن تطبيق الشريعة، وإذا طبقتها الدولة طبقاً لخطوط الفقه السلفى فلن تأت بنتيجة لأنها ستطبق عن طريق السلطة. وبوازع السلطان وليس بوازع القرآن ولأن الصورة التى قدمها الفقه السلفى للشريعة صورة باليه لا تصلح فى العصر الحديث. ولا تتفق مع مقتضياته، ولا يمكن لأى قوة أن تلوى يد التطور أو تدخل فى مماحكة معه، أو تفرض نفسها عليه لأن التطور هو "السنن" التى وضعها ا تعالى لسير المجتمع..

لقد استبان الأمر، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

جمال البنا

القاهرة فى : يونيـــو ٢٠٠٥ م
ربيع الآخر ١٤٢٦هـ

الفصل الأول
صعوبات التقنين

تطبيق الشريعة شعار أشهر من نار على علم، كما يقولون، وهو القاسم المشترك الأعظم فى الهيئات الإسلامية على اختلافها حتى وإن تفاوتت فى المدى أو الكيفية وكلها تجمع على أن من يرفض ذلك يعد مرتداً..

والرأى السائد لدى هذه الهيئات أن تطبيق الشريعة يلبى مطلباً جماهيريا ويحقق فرضاً إسلامياً، وأن القوانين التى تبلور ذلك موجودة فعلاً، فقد عكفت عليها لجان عديدة برآسة الدكتور صوفى أبو طالب أيام رآسة السادات ولكن رئيس المجلس العتيد رفعت المحجوب احتجزها فى إدراج المجلس وحال دون أن ترى النور...

إن إنعام النظر يوضح لنا أن الموضوع أصعب وأكثر تعقيداً مما تتصوره هذه الهيئات، وأن هناك اعتبارات عديدة وعوامل يجب التغلب عليها قبل أن يحقق ذلك. وبعض هذه العوامل صعبه، بينما الآخر يجعل هذا التحقيق – فى الأوضاع الحالية – مستحيلاً أو عقيماً..

واستقصاء التاريخ يوضح لنا أن تطبيق الشريعة – باستثناء فترة وجود الرسول. كان حراً يخضع لاجتهادات عديدة ولم يأخذ شكل "قانون" حتى عندما وضعت تركيا "مجلة الأحكام العدلية" وحتى بعد أن أصدر محمد قدرى باشا كتابه "مرشد الحيران إلى معرفة حقوق الإنسان" اللذين قننا نصوص الشريعة فى مواد قانونية.

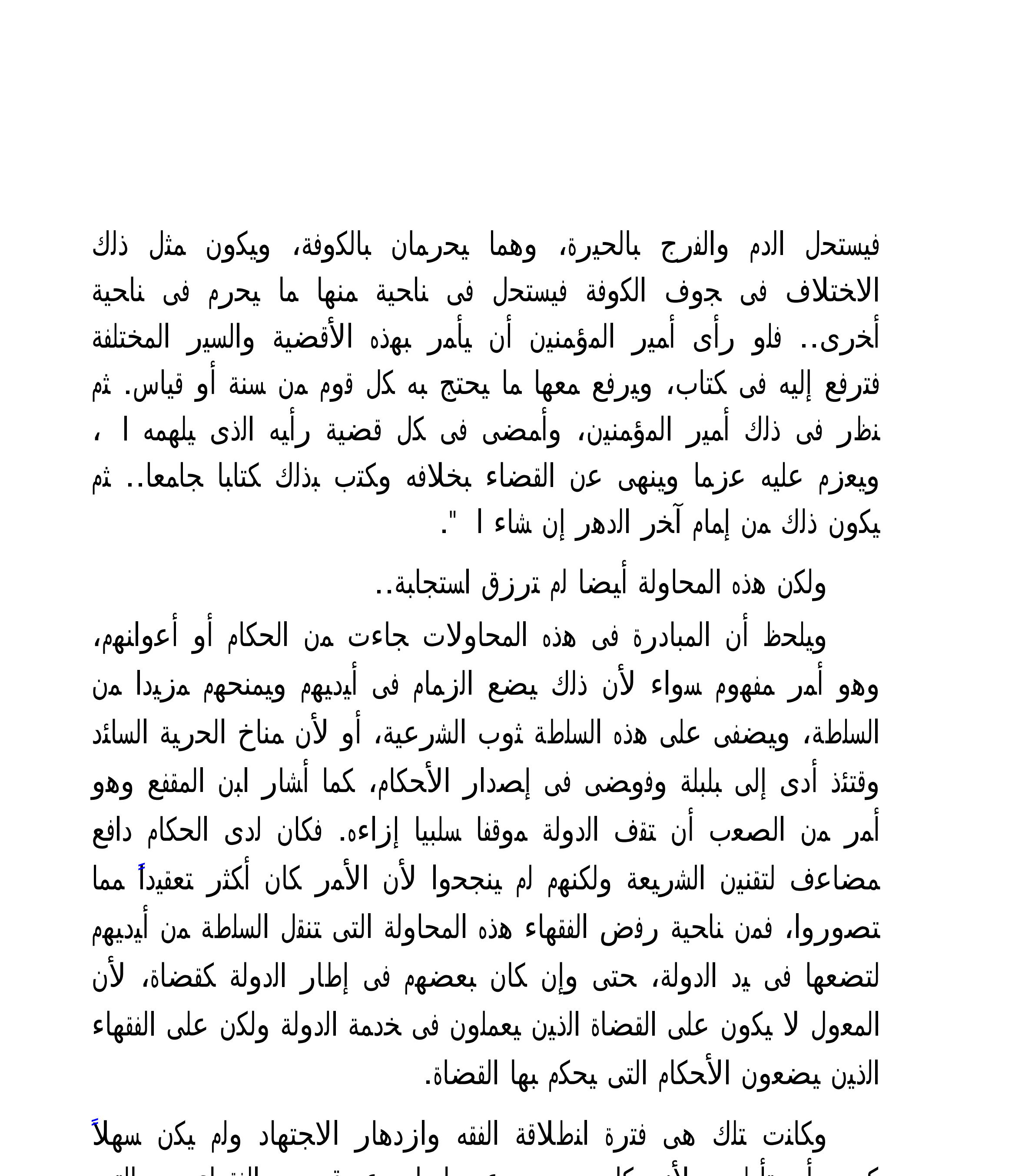
كما يوضح لنا التاريخ أن فكرة تقنين الشريعة – بطريقة ما ساورت عدداً من الخلفاء فى العهد الأموى والعباسى ولكنها كلها لم تنجح.

كان أولهم الخليفة عمر بن العزيز الذى بدأ تدوين السُنة لشىء أكثر من خوفه من ذهاب العلم كما يفهم ذلك من حديث أبى زرعه "أراد عمر بن عبد العزيز أن يجعل أحكام الناس والاجتهاد حكما واحدا، ثم قال إنه قد كان فى كل مصر من أمصار المسلمين وجند من أجناده ناس من أصحاب رسول ا وكان فيهم قضاة قضوا بأقضية أجازها أصحاب رسول ا ورضوا بها وأمضاها أهل المصر كالصلح بينهم – فهم على ما كانوا عليه من ذلك.

وهذا النص يوضح أن عمر بن عبد العزيز كان يريد من وراء التدوين، أن يتحول ذلك إلى قانون يحمل الناس عليه أو يلزمهم به، ولكن خلافته لم تستمر سوى عامين، وذهب بعض الكتاب إلى أن الوليد بن عبد الملك ٨٦- ٩٦ هـ أراد ذلك قبل عمر بن عبد العزيز وأنه كتب يحمل القضاة على قول خالد بن معدان الكلاعى، ولكنها لم تنجح أمام الأعراف الفقهية السائدة.

على أن الأثر الأكثر شيوعا ودلالة أيضا هو ما روى عن مالك بن أنس مع المنصور وقد رواه مالك نفسه فقال "لما حج أبو جعفر المنصور دعانى فدخلت عليه فحادثته وسألنى فأجبته فقال إنى عزمت أن أمر بكتبك هذه التى قد وضعت – يعنى الموطأ فتنسخ نسخا ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وأمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوها إلى غيرها ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث، فإنى رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم فقلت يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف أصحاب رسول ا وغيرهم وأن ردهم عما اعتقدوه شديد فدع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال لعمرى لو طاوعتنى على ذلك لأمرت به".

واسترعى أنظار ابن المقفع اختلاف الأحكام باختلاف الأمصار وكتب فى "رسالة الصحابة" "ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين (الكوفة والبصرة) وغيرهما من الأمصار والنواحى اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التى قد بلغ اختلافهم أمرا عظيما فى الدماء والفروج والأموال



فيستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف فى جوف الكوفة فيستحل فى ناحية منها ما يحرم فى ناحية أخرى.. فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه فى كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس. ثم نظر فى ذلك أمير المؤمنين، وأمضى فى كل قضية رأيه الذى يلهمه ا ، ويعزم عليه عزما وينهى عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتابا جامعا.. ثم يكون ذلك من إمام آخر الدهر إن شاء ا ".

ولكن هذه المحاولة أيضا لم ترزق استجابة..

ويلحظ أن المبادرة فى هذه المحاولات جاءت من الحكام أو أعوانهم، وهو أمر مفهوم سواء لأن ذلك يضع الزمام فى أيديهم ويمنحهم مزيدا من السلطة، ويضفى على هذه السلطة ثوب الشرعية، أو لأن مناخ الحرية السائد وقتئذ أدى إلى بلبلة وفوضى فى إصدار الأحكام، كما أشار ابن المقفع وهو أمر من الصعب أن تقف الدولة موقفا سلبيا إزاءه. فكان لدى الحكام دافع مضاعف لتقنين الشريعة ولكنهم لم ينجحوا لأن الأمر كان أكثر تعقيداً مما تصوروا، فمن ناحية رفض الفقهاء هذه المحاولة التى تنقل السلطة من أيديهم لتضعها فى يد الدولة، حتى وإن كان بعضهم فى إطار الدولة كقضاة، لأن المعول لا يكون على القضاة الذين يعملون فى خدمة الدولة ولكن على الفقهاء الذين يضعون الأحكام التى يحكم بها القضاة.

وكانت تلك هى فترة انطلاقة الفقه وازدهار الاجتهاد ولم يكن سهلاً كبحه أو تأطيره لأنه كان يصدر عن إيمان عميق من الفقهاء برسالتهم ودورهم والأمانة التى استحفظوا عليها.

وكان أهم من هذا كله الشعور المستكن فى أعماق المجتمع الإسلامى وقتئذ – جماهير وفقهاء – من أن الأمر الطبيعى للشريعة أن يترك ما بين الفقهاء ومحابرهم، وما بين الجماهير ومشاعرهم وأن تكون العلاقات حرة ومتفتحة، فهذا الوضع يدفع لازدهار الفقه، وبالتالى الشريعة، وتفتح آفاقها وفنونها، كما يسمح للجماهير بحرية الأخذ برأى هذا الفقيه أو ذاك، الانتماء

إلى هذا المذهب أو غيره ويربط الجميع ويوحد بينهم – كائنا ما كان التنوع – إطار القرآن بحيث ينطلق الجميع من "وازع القرآن".

كانت تلك هى الفترة الحرة التى تأبت على كل تقييد ورفضت كل تجديد وأرادت أن تسير حرة كما تشاء "كانت أشبه بجواد برى لم يوضع على ظهره سرج ولا فى فمه لجام ويرفض أن يركبه أحد.

هل ترى كان يمكن لمثل هذا المجتمع المتفتح الذى يعتز فيه فقهاؤه وجمهوره بأنفسهم ديناً وعن حكم الدولة المركزية والسلطة التى تفرض أرادتها على الجميع – حتى لو كان قانونا؟ وتستوعب الحرية فيه كل الاختلافات..

بالطبع ما كان يمكن لهذا المجتمع أن يبقى ويستمر كان منطق التطور والمبادئ التى تقوم عليها المجتمعات يأبى ذلك، كان إلزاما أن يفرض ضروراته "وينهى هذه الحقبة باعتبارها إحدى "المحطات" التى يتلبث فيها التاريخ قبل أن ينطلق ويستأنف سيره.

وحتى ولو تجاوب الفقهاء شيئا ما – فإن التوصل إلى التقنين المطلوب كان يقضى إما الأخذ بمذهب دون بقية المذاهب الأخرى، وطبيعى أن هذا الحل لن يظفر بتأييد فقهاء المذاهب المتروكة. وإما أن يقوم التقنين على أساس انتقائى/ تلفيقى وهو أمر يعسر التوصل إليه لأن الاختلاف بين المذاهب اختلاف أصولى. أى يعود إلى قواعد الوصول إلى الحكم، والانتقاء والتلفيق لا يمكن تحقيقه لأن تنافر الأصول تحول دون الانصهار فى بوتقة واحدة، إلا على أساس تجاوز إطار "أدلة الأحكام" المقرر فى أصول الفقه" إلى الأهداف **المتوخاة من الشريعة كالمصلحة عند الطوفى أو المقاصد عند الشاطبى، وهو ما لم يسمح المجتمع بالوصول إليه فى هذه المرحلة، بل وحتى الآن.**

ووجد الحكام أنفسهم أمام متاهة لا يمكنهم التوصل فيها إلى الطريق المطلوب.. ولم يستطيعوا إلا بعد فترة طويلة جدا حسم الأمر بالطريقة التى فعلتها الدولة العثمانية عندما جعلت المذهب الحنفى مذهبا مقررا متبعا فى

الدولة وعندما وضعت مجلة الأحكام العدلية، أو عندما قررت الدولة الصفوية فى إيران المذهب الجعفرى مذهبا لها وكان هذا بالطبع بعد أن أغلق باب الاجتهاد بوقت طويل وطويت صفحة التألق والإبداع وساد التقليد مما سمح باتخاذ هذه الخطوة.

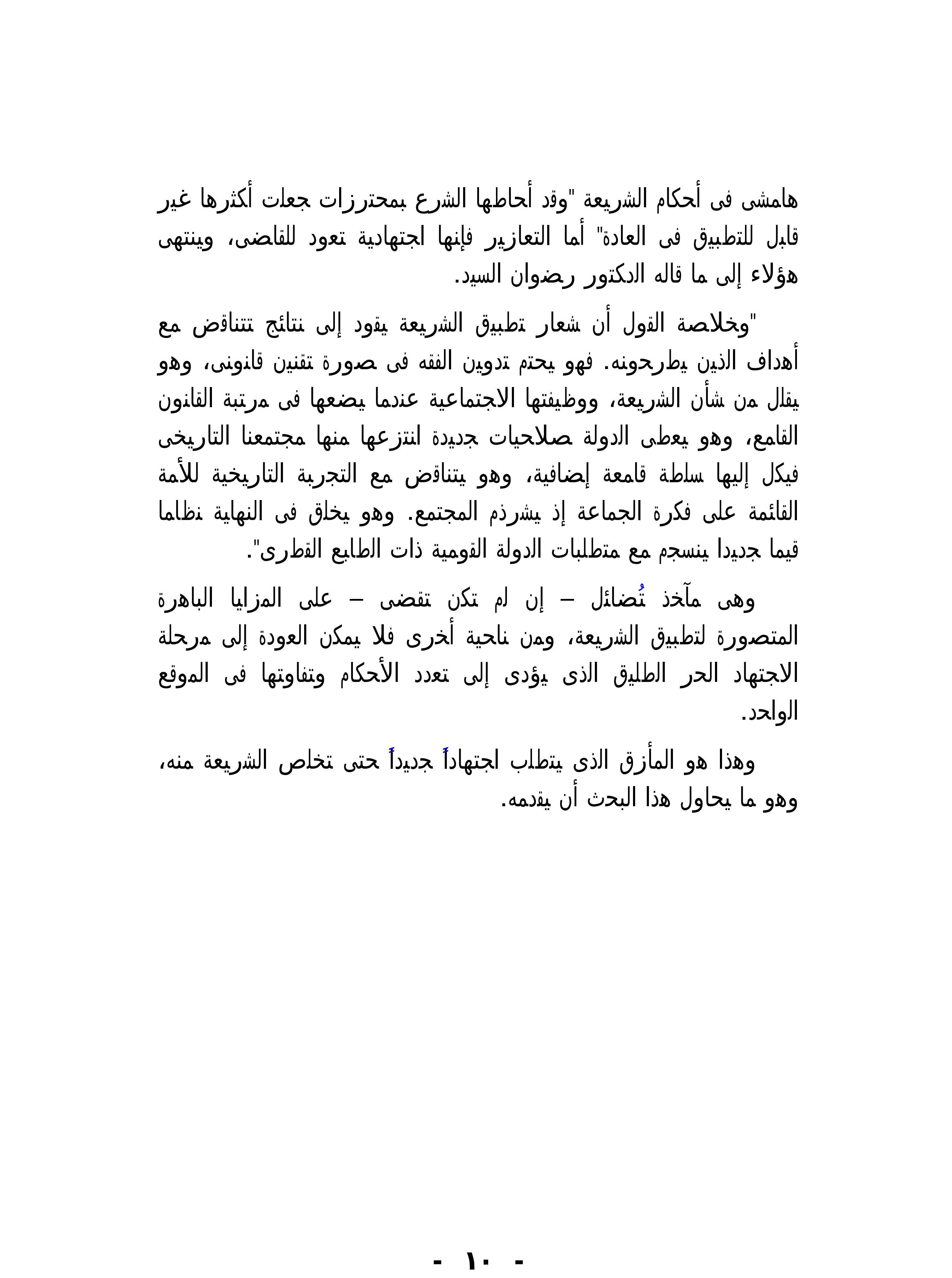
وتم هذا الحسم بمبادءه من الدولة، وحدث دون صراع فى حالة الدولة التركية التى وصل منها التردى درجة حالت دون وجود مقاومة، ولكنه فى حالة إيران تطلب حرباً على المذاهب السُنية أهدرت فيها الدماء إثراء.

وكما كان منتظراً فإن تدخل السلطة عندما كان هذا التدخل لفرض تطبيق الشريعة، وحتى لو تضمنت السلطة عناصر من رجال الفقه فإنه أدى لفساد كل شئ ولأن تفقد الشريعة روحها ومهما اتخذ من ضمانات فإن السلطة تتوصل بهذه الطريقة أو تلك إلى تجميد هذه الضمانات وفى النهاية يعود كل شئ إلى "وازع السلطان".

بل إن نظرة الناس إلى الشريعة ستختلف وبعد أن كان العامل الأعظم فى تفعيل الشريعة هو الإيمان فإن هذا العامل يتحول إلى "الإذعان" وما أعظم الفرق بين حلاوة الإيمان ومرارة الإذعان وشيئا فشيئا تفقد "الشريعة" قداستها ودفئها وما يصطحب بها من انتماء إلى ا والرسول والصحابة وأجيال الفقهاء والعلماء الذين عملوا بوحى من الإيمان والإخلاص والقربى إلى ا وتصبح مجرد قانون تصدره الدولة تشرف سلطاتها على تطبيقه.

فهل فكر دعاة تطبيق الشريعة فى هذه الاحتمالات والتطورات التى ينتهى إليها التطبيق المنشود؟.

إن بعض الذين وضعوا هذه الاحتمالات نصُب أعينهم وجدوا أنفسهم وهم يعارضون تطبيق الشريعة فعندهم أن من الأفضل أن تكون الشريعة فكرا بين الناس يؤثر فيهم ويتفاعل معهم بحكم أفضليته ومنزلته من أن يكون قانونا مفروضا عليهم من الدولة. خاصة أن دور العقوبات الحدية دور



هامشى فى أحكام الشريعة "وقد أحاطها الشرع بمحترزات جعلت أكثرها غير قابل للتطبيق فى العادة" أما التعازير فإنها اجتهادية تعود للقاضى، وينتهى هؤلاء إلى ما قاله الدكتور رضوان السيد.

"وخلاصة القول أن شعار تطبيق الشريعة يقود إلى نتائج تتناقض مع أهداف الذين يطرحونه. فهو يحتم تدوين الفقه فى صورة تقنين قانونى، وهو يقلل من شأن الشريعة، ووظيفتها الاجتماعية عندما يضعها فى مرتبة القانون القامع، وهو يعطى الدولة صلاحيات جديدة انتزعها منها مجتمعنا التاريخى فيكل إليها سلطة قامعة إضافية، وهو يتناقض مع التجربة التاريخية للأمة القائمة على فكرة الجماعة إذ يشرذم المجتمع. وهو يخلق فى النهاية نظاما قيما جديدا ينسجم مع متطلبات الدولة القومية ذات الطابع القطرى".

وهى مآخذ تُضائل – إن لم تكن تقضى – على المزايا الباهرة المتصورة لتطبيق الشريعة، ومن ناحية أخرى فلا يمكن العودة إلى مرحلة الاجتهاد الحر الطليق الذى يؤدى إلى تعدد الأحكام وتفاوتها فى الموقع الواحد.

وهذا هو المأزق الذى يتطلب اجتهاداً جديداً حتى تخلص الشريعة منه، وهو ما يحاول هذا البحث أن يقدمه.

الفصل الثانى
عقبات ومحاذير

مع إننا لم نتصور تطبيقاً للشريعة إلا بعد تعديلات جذرية فى مضمون وشكل الشريعة نفسها، وفى رؤية العقيدة أيضاً، وفى نشر هذه الرؤية الجديدة وتعميقها حتى تشمل أغلبية المواطنين. إلا أن هناك عقبات ومحاذير خارج إطار هذين – أى العقيدة والشريعة – يتعين علينا أن نحسب حسابها وأن يكون لدينا حلولاً لما تثيره من مشكلات وإجابات لما ستطرحه من تساؤلات.

من هذه العقبات والمحاذير:

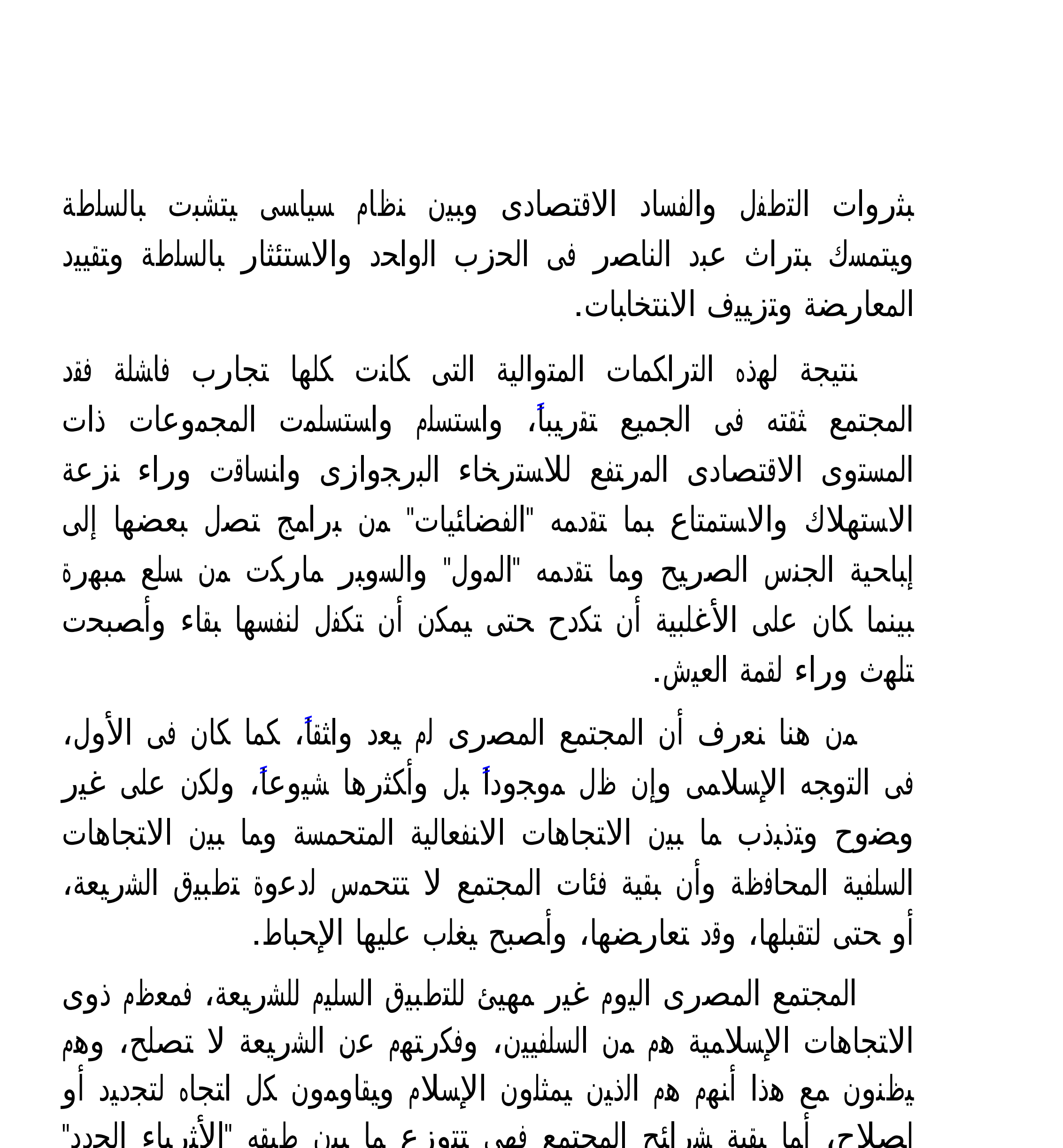
- **عدم تهيؤ المجتمع لتقبل الشريعة الآن.**

هناك من يقول بمجرد أن يقرأ هذا العنوان إن تطبيق الشريعة مطلب شعبى وإن الشعب يطالب به من زمن وأنه مهيئ لذلك من الآن، وإن الحكومات هى السبب فى تأخيره وليس أدل على ذلك من تقنين الشريعة فى قوانين سنة ١٩٨٧ وكان يمكن أن تعرض على مجلس الشعب وقتئذ وكان فيه مائة نائب معارض كلهم يناصرون الشريعة ولكن رئيسه العنيد رفعت المحجوب الذى كان أحد أقطاب الناصرية احتفظ بها فى درج مكتبه وأغلق عليها وقتل والمفتاح معه.

وهذا تبسيط مخل، فالذى طالب بذلك كانت الهيئات الإسلامية السلفية التقليدية وكان تصورها كما تضمنته مسودات تقنين الشريعة لا يصلح مطلقاً لهذا العصر، ومع تصورها كما تضمنته مسودة تضامن التى عبرت عن تصوراتها العقيمة ومع أن رفعت المحجوب قد يكون مغرضاً، فإنه فى الحقيقة وفر على المجتمع المصرى معاناة تجربة فاشلة بكل تأكيد.

الحقيقة أن المجتمع المصرى [وهو ما ينطبق بصفة عامة على المجتمعات العربية الأخرى] تعرض لمجموعة من التجارب السياسية والنظرية دون سابق استعداد أو دراسة أو اتفاق فظهرت الأفكار اليسارية واستقطبت فريقاً كبيراً "الانتلجنسيا" المصرية التى درست دراسات غربية وضاقت بوجوه النقص فى الرأسمالية، ولكنها نقلتها كما عرضها ماركس ولينين، ومعظمها تبع الاتحاد السوفيتى وقامت فيما بينهم منازعات وشقاقات مذهبية فرقت شملهم، فضلاً عن أن ما قدموه كان غريباً كل الغرابة على الأذن العربية، والقلب العربى فلم يظفروا إلا بأعداد قليلة من الناس ولكنهم وهم يسيطرون على الإعلام، ويلمون بأسباب العصر، استطاعوا أن يؤثروا على مجموعات من الناس وعلى قدر من الرأى العام. وبالطبع فإن الفكر الإسلامى كان أسبق الجميع، واكتسب الشارع المصرى بفضل عبقرية ونبوغ حسن البنا وموهبته الفريدة فى تنظيم الإخوان المسلمين وكان يرجى منها خير كبير، ولكن الإخوان خسروا مرشدهم عام ١٩٤٩ ثم توالت الأحداث وقامت حركة ٢٣ يوليو وحدث الصدام بينها وبين الإخوان، فصمت الإخوان حينا وحظر نشاطهم العلنى بينما ظهرت الجماعات الإسلامية الشاردة التى كونت فكرها فى سجون عبد الناصر وكرد لتعذيبه المقيت وككل الهيئات المتحمسة، دون دراسة عميقة فقد ضللتها الشعارات والتصورات وألجأها حظر الحكومات لأن تلوذ بأسلوب العمل السرى وانساقت فى منزلقاته فأضاعت على نفسها ثلاثين عاماً قبل أن تتبين خطأ وضلال دعاوى "الحاكمية الإلهية".

وقبيل ذلك سقط نظام عد الناصر مع هزيمة ٦٧ المروعة وسقطت شعارات القومية العربية والناصرية المزعومة وسمح المجال بقدر من الحرية وللأخذ بالانفتاح الاقتصادى فظهرت الرأسمالية المتطفلة والسماسرة والانتهازيون الذين كونوا ثروات طائلة بوضع اليد على أراض "المدن الجديدة" أو بالعمولات أو بالغش والتزييف وتقبل المجتمع المصرى ذلك لأنه سمح لنفسه بفترة "استرخاء" بعد الحكم الحديدى الصارم فناصر، وتخبط المجتمع المصرى ما بين اقتصاد منفتح دون ضابط أثمر طبقة ثرية متخمة



بثروات التطفل والفساد الاقتصادى وبين نظام سياسى يتشبث بالسلطة ويتمسك بتراث عبد الناصر فى الحزب الواحد والاستئثار بالسلطة وتقييد المعارضة وتزييف الانتخابات.

نتيجة لهذه التراكمات المتوالية التى كانت كلها تجارب فاشلة فقد المجتمع ثقته فى الجميع تقريباً، واستسلم واستسلمت المجموعات ذات المستوى الاقتصادى المرتفع للاسترخاء البرجوازى وانساقت وراء نزعة الاستهلاك والاستمتاع بما تقدمه "الفضائيات" من برامج تصل بعضها إلى إباحية الجنس الصريح وما تقدمه "المول" والسوبر ماركت من سلع مبهرة بينما كان على الأغلبية أن تكدح حتى يمكن أن تكفل لنفسها بقاء وأصبحت تلهث وراء لقمة العيش.

من هنا نعرف أن المجتمع المصرى لم يعد واثقاً، كما كان فى الأول، فى التوجه الإسلامى وإن ظل موجوداً بل وأكثرها شيوعاً، ولكن على غير وضوح وتذبذب ما بين الاتجاهات الانفعالية المتحمسة وما بين الاتجاهات السلفية المحافظة وأن بقية فئات المجتمع لا تتحمس لدعوة تطبيق الشريعة، أو حتى لتقبلها، وقد تعارضها، وأصبح يغلب عليها الإحباط.

المجتمع المصرى اليوم غير مهيئ للتطبيق السليم للشريعة، فمعظم ذوى الاتجاهات الإسلامية هم من السلفيين، وفكرتهم عن الشريعة لا تصلح، وهم يظنون مع هذا أنهم هم الذين يمثلون الإسلام ويقاومون كل اتجاه لتجديد أو إصلاح، أما بقية شرائح المجتمع فهى تتوزع ما بين طبقه "الأثرياء الجدد" ومن حولهم، وقد كونوا لأنفسهم طوال العشرين عاماً الماضية لأنفسهم وجوداً وكيانا وهيمنة على الصحافة والإعلام، وما بين فلول الناصرية واليسارية والقومية ممن يعوضون فشل نظرياتهم بالتعصب والجلجلة والادعاءات..

لهذا سيكون على الشريعة أن تسير طويلاً فى دعوتها قبل أن تصل إلى مجموعات لها ثقل تؤمن بها. وأن تواجه صعوبات وعراقيل معارضة لأن هذه المهمة هى فى حقيقتها تجاوز الأطر السلفية إلى فهم جديد للعقيدة والشريعة، ومنظومة المعرفة الإسلامية، وليست هذه بالمهمة الهينة أو السريعة.

فإذا أريد تطبيق الشريعة فلابد أولاً من تقديم الصورة السليمة لها والتى تختلف جذريا عما يقدمه الفقه السلفى بقدر ما تختلف عما تقدمه الانبعاثات الجهادية، ثم عليها بعد ذلك أن تسير طويلاً على طريق الدعاة لتكسب لفكرتها عن الشريعة جمهوراً له وزن وثقل ويعتد به كما ونوعاً وكما هو معروف فإن هذا ليس بالأمر الهين أو الذى يمكن إنجازه فى وقت قصير.

- **الخوف من الدولة الإسلامية والدعـ ـوة لدولة علمانية:**

يوجد – ليس فحسب – على المستوى القومى، بل على المستوى الدولى خوف من إقامة دولة دينية فى بلد مثل مصر أو سوريا أو العراق. وقد تقبل المجتمع الأوروبى على مضض دولات دينية مثل إسرائيل وإيران والسعودية وكان هناك فى كل حالة من هذه الحالات ما يشفع لها أو يتقبلها قبول الأمر الواقع، ويغلب أن لو قامت فى مصر دولة إسلامية، أن لا تتقبل القوى الخارجية ذلك. وستكيد لها بحيث لا يستقر أمرها.

والحقيقة أن تطبيق الشريعة يمكن أن لا يؤدى إلى إقامة الدولة الدينية، لأن الشريعة هى مجموعة أحكام يقتضيها العدل ويسعى الشعب لتطبيقها بالوسائل الديمقراطية وفى الدولة الديمقراطية ولكن هذه الحقيقة انسحقت تماماً تحت ضغط الفكرة المتأصلة لدى الإسلاميين عن أن الشريعة تساوى الدولة.. بحيث أصبح هذا الباطل هو الأمر المسلم به من الجميع. أى من الإسلاميين وغير الإسلاميين ويتطلب اقتلاع فكرة "دولة الشريعة" من الأذهان جهداً جباراً ومتصلاً يقوم على مبدئين من أولهما أن تطبيق الشريعة فى حد ذاته لا يعنى الدولة الدينية كما أشرنا، والمبدأ الثانى أن الدولة الدينية ليست من الإسلام أصلاً. فالإسلام لم ينزل لإقامة دولة، وإنما لهداية الناس، والدولة لا يمكن أن تقدم شيئاً للدين لأنها لو أرادت تطبيق الشريعة دون إيمان الشعب بها فإن هذا التطبيق لا قيمه له وستفقد الشريعة روحها وطابعها الإيمانى وتصبح مجرد قوانين من قوانين الدولة تطبقها بردع السلطة، أن المهم هو الشعب وليس الدولة، لأن الشعب عندما يؤمن بالشريعة فيتوصل

إلى تطبيقها بالطرق الديمقراطية لأنها عندئذ تصبح مطلباً شعبياً يمثل إرادة الأمة. وعندما يطبق تؤتى ثمارها ولكن – كما قلنا – وكما سنكرر لأن لا مناص من هذا التكرير. أن فكرة الدولة الدينية المقدسة قد جثمت على النفوس حتى ذهبت بالقلوب والعقول.

وقد أوضحنا فى كتابنا "الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة" إن الإسلام لم يقم دولة إلا فترة حكم الرسول للمدينة ولم تكن تلك دولة فيها أبرز مقومات الدولة، أعنى الجيش، والبوليس والسجون والقوة القاهرة وفرض الضرائب – وفضلاً عن هذا كله فقد كان على رأسها نبى يصحح الوحى اجتهاداته ويتابعه متابعة يقظة تشف عنها آيات عديدة، كما أن تأسيس دولة المدينة لم يكن جزءً من الإسلام عقيدة وشريعة، ولكن نتيجة لسياق الأحداث وتتابعها بصورة أوجبت قيامها فهى بنت الأحداث وليست بنت العقيدة، أما دولة الخلفاء الراشدين فقد كانت استمراراً لحكم الرسول ولم تستمر سوى أثنى عشر سنة (سنتين خلافة أبى بكر وعشرة خلافة عمر). وعندما طعن عمر طعنت الخلافة الراشدة وانتهت وجاء دور الهرج الذى جعل فريقاً من المسلمين يضربون أعناق فريق آخر حتى حولها معاوية بن أبى سفيان إلى مُلك عضوض سنة ٤٠ هجرية وظلت ملكاً عضوضاً فيه كل سوءات حكم الفرد الوراثى المستبد حتى أزالها مصطفى كمال من الوجود ولم يكن فيها من الخلافة إلا الاسم.

وبالإضافة إلى هذا كله فإن الإسلام يكاد يكون علمانيا لأنه ليس فيه كنيسة، ولا يمكن أن يظهر فيه بابا أو بطريرك له حق التحليل والتحريم. وليس هناك شىء من الطقوس التى ترتبط بوجود كنيسة وليس هناك تعميد أو اعتراف الخ...

والمسجد الإسلامى قطعة أرض مسورة، وأى واحد يمكن أن يكون إماما ما دام يحفظ شيئاً من القرآن، والزواج، وهو أكثر العلاقات حميمية وقداسة هو عقد رضائى يقوم على إيجاب وقبول.

هذه هى الحقائق، ولكن الفهم السلفى التراثى لا يريد أن يقبلها ويعسر عليه أن يفهمها، ومع هذا فليس أمامنا خيار، ولابد أن نكدح حتى يمكن إزالة الغشاوات المتكاثفة وحتى ننقذ الجميع من الخيال الرومانتيكى أو العاطفة الجموح، أو العزوف عن الحقائق الجديدة.

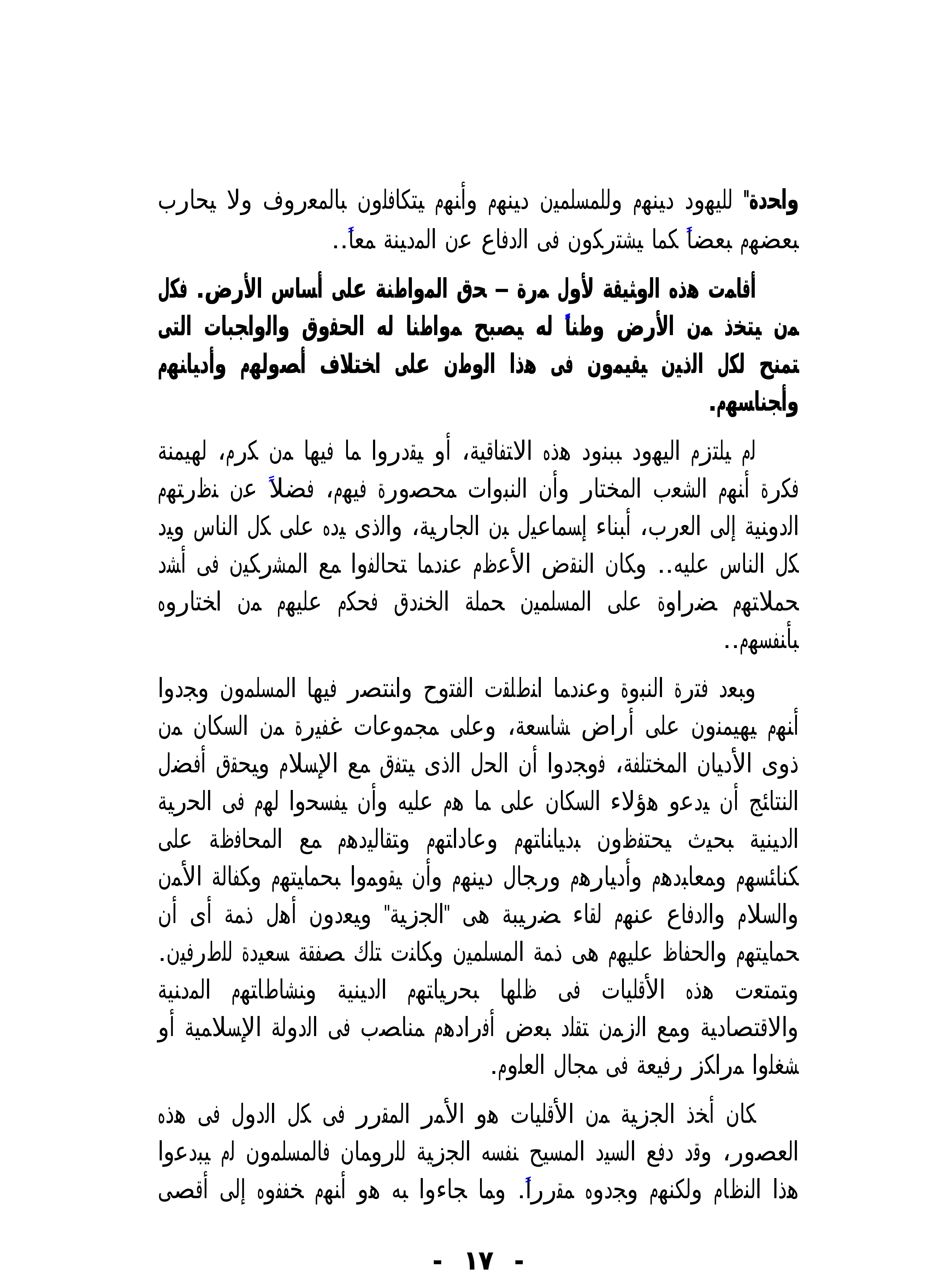
ومع أننا نسلم أن هذا سيتطلب جهداً ووقتاً، فإن النقطة الهامة هى أنه من الناحية الأصولية، فإن فكرة دولة إسلامية مستبعدة، ولا يجوز أن تكون محلاً لخوف لأن الدولة فى الإسلام دولة مدنية ومحور عملها العدل وتحقيق إرادة الشعب، ودورها الحقيقى لا يكون فى مجال الدين ولا حتى فى مجال الفضيلة.

- **وجود اقليات غير مسلمة :**

توضح الاحصائيات أن الدول العربية يقطنها مسلمون إما بنسبه ١٠٠% أو ٩٩% فى حالات عددية كما يوجد فى حالات أخرى أقليات غير إسلامية بنسبة ٣ و٤% وفى مصر يمثل الأقباط نسبة ما بين ٥% كما تظهر بعض الأحصائيات الرسمية و١٠% كما يرى بعض الأقباط، والدولة العربية الوحيـدة التى تشذ عن هذا هى لبنان إذ تبلغ نسبة غيـر المسلمين ما يماثل ٤٠%.

وعندما قدم الرسول المدينة كان من أعماله الأولى وضع وثيقة أطلق عليها المفكرون المحدثون "دستور المدينة" وظهرت فى المراجع القديمة باسم "صحيفة الموادعة".

قررت هذه الوثيقة أن الأنصار – وهم السكان الأصليون للمدينة – والمهاجرين وهم من أهل مكة أصلاً آمنوا بالإسلام وهاجروا إلى المدينة فراراً من اضطهاد المشركين لهم وتقبلهم الأنصار على الرحب والسعة. واليهود الذى كان لهم جالية كبيرة فى المدينة استوطنوها فى قديم وبنوا لأنفسهم "الآطام" أى الحصون واشتغلوا بالتجارة والصناعة وأقاموا بينهم وبين بعض قبائل الأنصار حلفا، قررت الوثيقة أن هذه الفئات الثلاث "**أمة**



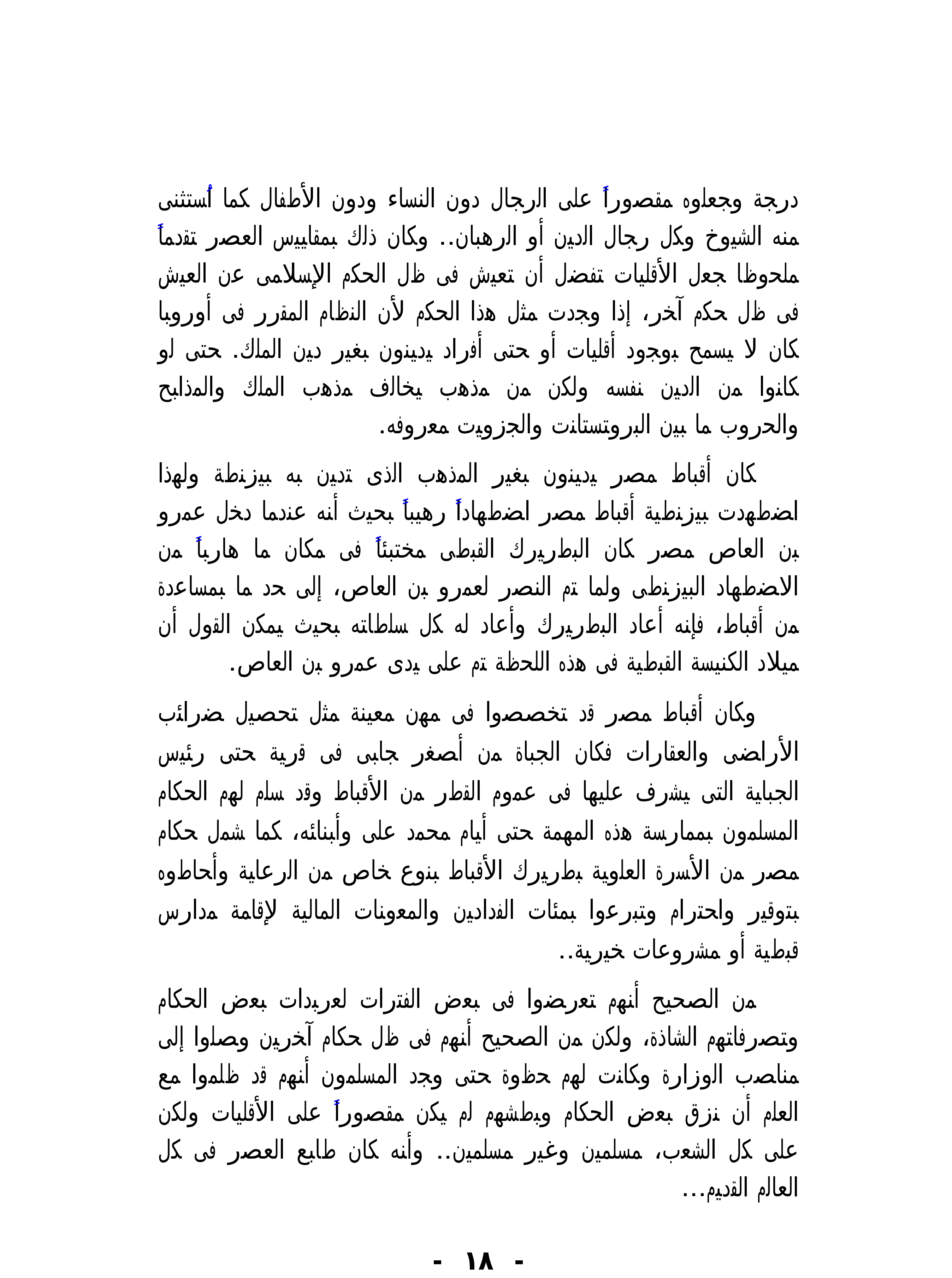
واحدة" لليهود دينهم وللمسلمين دينهم وأنهم يتكافلون بالمعروف ولا يحارب بعضهم بعضاً كما يشتركون فى الدفاع عن المدينة معاً..

أقامت هذه الوثيقة لأول مرة – حق المواطنة على أساس الأرض. فكل من يتخذ من الأرض وطناً له يصبح مواطنا له الحقوق والواجبات التى تمنح لكل الذين يقيمون فى هذا الوطن على اختلاف أصولهم وأديانهم وأجناسهم.

لم يلتزم اليهود ببنود هذه الاتفاقية، أو يقدروا ما فيها من كرم، لهيمنة فكرة أنهم الشعب المختار وأن النبوات محصورة فيهم، فضلاً عن نظرتهم الدونية إلى العرب، أبناء إسماعيل بن الجارية، والذى يده على كل الناس ويد كل الناس عليه.. وكان النقض الأعظم عندما تحالفوا مع المشركين فى أشد حملاتهم ضراوة على المسلمين حملة الخندق فحكم عليهم من اختاروه بأنفسهم..

وبعد فترة النبوة وعندما انطلقت الفتوح وانتصر فيها المسلمون وجدوا أنهم يهيمنون على أراض شاسعة، وعلى مجموعات غفيرة من السكان من ذوى الأديان المختلفة، فوجدوا أن الحل الذى يتفق مع الإسلام ويحقق أفضل النتائج أن يدعو هؤلاء السكان على ما هم عليه وأن يفسحوا لهم فى الحرية الدينية بحيث يحتفظون بدياناتهم وعاداتهم وتقاليدهم مع المحافظة على كنائسهم ومعابدهم وأديارهم ورجال دينهم وأن يقوموا بحمايتهم وكفالة الأمن والسلام والدفاع عنهم لقاء ضريبة هى "الجزية" ويعدون أهل ذمة أى أن حمايتهم والحفاظ عليهم هى ذمة المسلمين وكانت تلك صفقة سعيدة للطرفين. وتمتعت هذه الأقليات فى ظلها بحرياتهم الدينية ونشاطاتهم المدنية والاقتصادية ومع الزمن تقلد بعض أفرادهم مناصب فى الدولة الإسلامية أو شغلوا مراكز رفيعة فى مجال العلوم.

كان أخذ الجزية من الأقليات هو الأمر المقرر فى كل الدول فى هذه العصور، وقد دفع السيد المسيح نفسه الجزية للرومان فالمسلمون لم يبدعوا هذا النظام ولكنهم وجدوه مقرراً. وما جاءوا به هو أنهم خففوه إلى أقصى

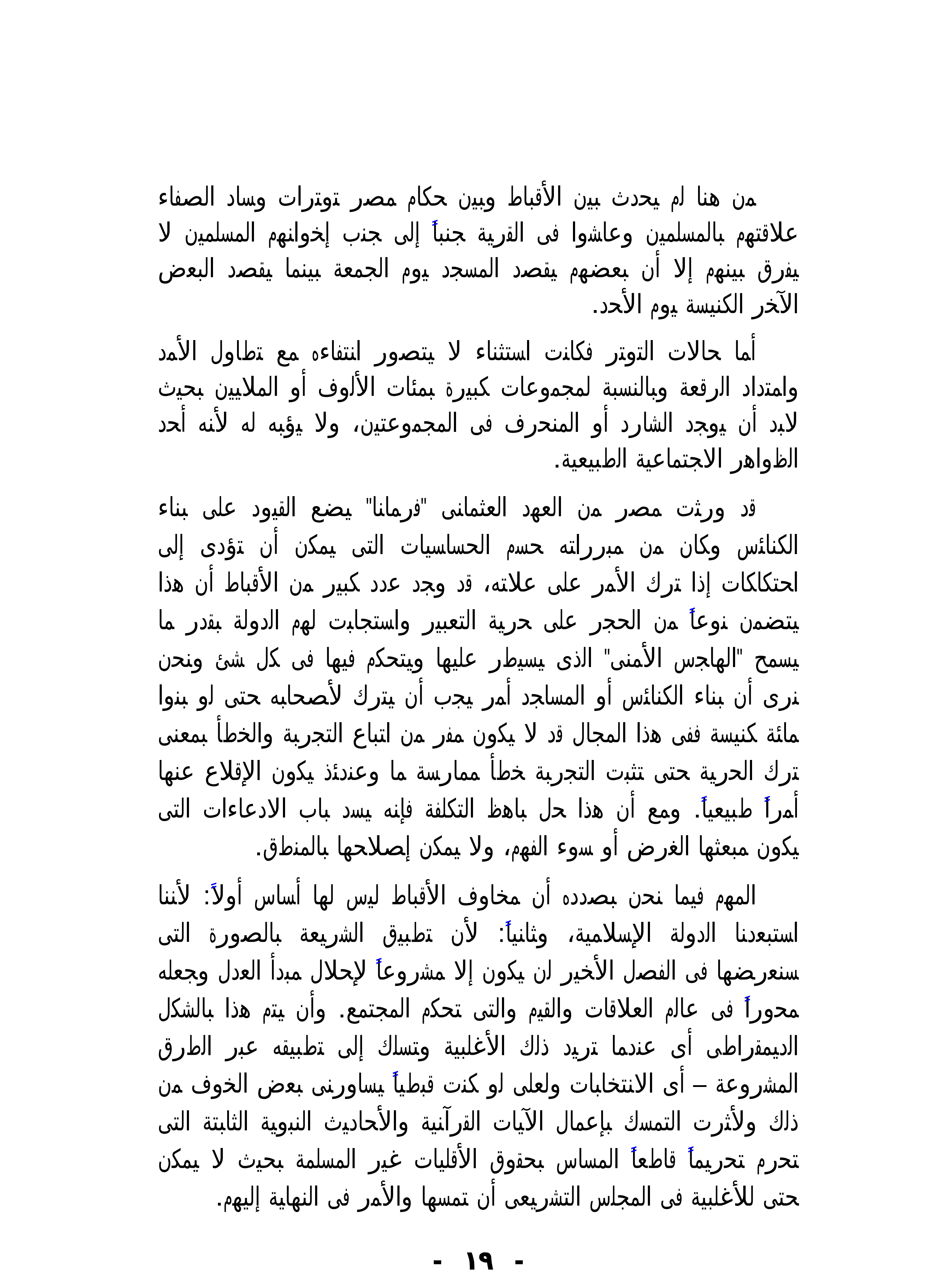


درجة وجعلوه مقصوراً على الرجال دون النساء ودون الأطفال كما أُستثنى منه الشيوخ وكل رجال الدين أو الرهبان.. وكان ذلك بمقاييس العصر تقدماً ملحوظا جعل الأقليات تفضل أن تعيش فى ظل الحكم الإسلامى عن العيش فى ظل حكم آخر، إذا وجدت مثل هذا الحكم لأن النظام المقرر فى أوروبا كان لا يسمح بوجود أقليات أو حتى أفراد يدينون بغير دين الملك. حتى لو كانوا من الدين نفسه ولكن من مذهب يخالف مذهب الملك والمذابح والحروب ما بين البروتستانت والجزويت معروفه.

كان أقباط مصر يدينون بغير المذهب الذى تدين به بيزنطة ولهذا اضطهدت بيزنطية أقباط مصر اضطهاداً رهيباً بحيث أنه عندما دخل عمرو بن العاص مصر كان البطريرك القبطى مختبئاً فى مكان ما هارباً من الاضطهاد البيزنطى ولما تم النصر لعمرو بن العاص، إلى حد ما بمساعدة من أقباط، فإنه أعاد البطريرك وأعاد له كل سلطاته بحيث يمكن القول أن ميلاد الكنيسة القبطية فى هذه اللحظة تم على يدى عمرو بن العاص.

وكان أقباط مصر قد تخصصوا فى مهن معينة مثل تحصيل ضرائب الأراضى والعقارات فكان الجباة من أصغر جابى فى قرية حتى رئيس الجباية التى يشرف عليها فى عموم القطر من الأقباط وقد سلم لهم الحكام المسلمون بممارسة هذه المهمة حتى أيام محمد على وأبنائه، كما شمل حكام مصر من الأسرة العلوية بطريرك الأقباط بنوع خاص من الرعاية وأحاطوه بتوقير واحترام وتبرعوا بمئات الفدادين والمعونات المالية لإقامة مدارس قبطية أو مشروعات خيرية..

من الصحيح أنهم تعرضوا فى بعض الفترات لعربدات بعض الحكام وتصرفاتهم الشاذة، ولكن من الصحيح أنهم فى ظل حكام آخرين وصلوا إلى مناصب الوزارة وكانت لهم حظوة حتى وجد المسلمون أنهم قد ظلموا مع العلم أن نزق بعض الحكام وبطشهم لم يكن مقصوراً على الأقليات ولكن على كل الشعب، مسلمين وغير مسلمين.. وأنه كان طابع العصر فى كل العالم القديم...



من هنا لم يحدث بين الأقباط وبين حكام مصر توترات وساد الصفاء علاقتهم بالمسلمين وعاشوا فى القرية جنباً إلى جنب إخوانهم المسلمين لا يفرق بينهم إلا أن بعضهم يقصد المسجد يوم الجمعة بينما يقصد البعض الآخر الكنيسة يوم الأحد.

أما حالات التوتر فكانت استثناء لا يتصور انتفاءه مع تطاول الأمد وامتداد الرقعة وبالنسبة لمجموعات كبيرة بمئات الألوف أو الملايين بحيث لابد أن يوجد الشارد أو المنحرف فى المجموعتين، ولا يؤبه له لأنه أحد الظواهر الاجتماعية الطبيعية.

قد ورثت مصر من العهد العثمانى "فرمانا" يضع القيود على بناء الكنائس وكان من مبرراته حسم الحساسيات التى يمكن أن تؤدى إلى احتكاكات إذا ترك الأمر على علاته، قد وجد عدد كبير من الأقباط أن هذا يتضمن نوعاً من الحجر على حرية التعبير واستجابت لهم الدولة بقدر ما يسمح "الهاجس الأمنى" الذى يسيطر عليها ويتحكم فيها فى كل شئ ونحن نرى أن بناء الكنائس أو المساجد أمر يجب أن يترك لأصحابه حتى لو بنوا مائة كنيسة ففى هذا المجال قد لا يكون مفر من اتباع التجربة والخطأ بمعنى ترك الحرية حتى تثبت التجربة خطأ ممارسة ما وعندئذ يكون الإقلاع عنها أمراً طبيعياً. ومع أن هذا حل باهظ التكلفة فإنه يسد باب الادعاءات التى يكون مبعثها الغرض أو سوء الفهم، ولا يمكن إصلاحها بالمنطق.

المهم فيما نحن بصدده أن مخاوف الأقباط ليس لها أساس أولاً: لأننا استبعدنا الدولة الإسلامية، وثانياً: لأن تطبيق الشريعة بالصورة التى سنعرضها فى الفصل الأخير لن يكون إلا مشروعاً لإحلال مبدأ العدل وجعله محوراً فى عالم العلاقات والقيم والتى تحكم المجتمع. وأن يتم هذا بالشكل الديمقراطى أى عندما تريد ذلك الأغلبية وتسلك إلى تطبيقه عبر الطرق المشروعة – أى الانتخابات ولعلى لو كنت قبطياً يساورنى بعض الخوف من ذلك ولأثرت التمسك بإعمال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الثابتة التى تحرم تحريماً قاطعاً المساس بحقوق الأقليات غير المسلمة بحيث لا يمكن حتى للأغلبية فى المجلس التشريعى أن تمسها والأمر فى النهاية إليهم.

الفصل الثالث
التأثيرات المتبادلة ما بين
الشريعة والعقيدة

ليست الشريعة على أهميتها هى كل الإسلام، بل هى ليست الجزء الأعظم من الإسلام. الإسلام يقوم على عقيدة وشريعة، والعقيدة – كما ذهب إلى ذلك الشيخ شلتوت وكما تقتضى به طبائع الأشياء – هى الأصل أما الشريعة فهى الفرع. العقيدة تقوم على الإيمان با ورسله وكتبه واليوم الآخر. وهذه هى ما يميز الأديان ويمثل خصيصتها وجوهرها. ويمكن أن توجد أديان لا يوجد فيها إلا العقيدة. بل أن الإسلام نفسه ظل طوال ثلاثة عشر عاما – وهى الفترة المكية – يقوم على عقيدة دون شريعة فإن الشريعة لم تبدأ فى الظهور إلا مع الهجرة وبعدها، وهو دليل آخر على أن الشريعة فرع – ومقتضى – من مقتضيات العقيدة.

وقد وصلت العقيدة الإسلامية فى صلبها – الإيمان با وفى تصويرها لما يكون عليه ا تعالى الغاية من الوضوح والعمق والبساطة بحيث تغلغلت فى القلوب، كما أن التركيز على اليوم الآخر هو فى الإسلام أكثر منه فى أى دين آخر وهذا أيضاً أعطى العقيدة عمقا ومدى.

أما الشريعة فهى ما يتعلق بالدينويات والعلاقات ما بين الأفراد والمجتمع، ما بين الغنى والفقير، القوى والضعيف الحاكم والمحكوم الرجل والمرأة الخ... وما يجعل القيمة الحاكمة للمجتمع هى العدل.

ومع أن العقيدة لها طبيعة، وآلية، وهدف غير طبيعة الشريعة. فإن العلاقات ما بينهما وثيقة لأنهما معا يكونان جسماً واحداً. وفى الموضوع

الذى نحن بصدده نجد أن العقيدة تؤثر على الشريعة، كما نجد الشريعة أيضاً تؤثر على العقيدة ويكون القرار الأخير نتيجة لهذه التأثيرات المتبادلة.

ولكن أثر الشريعة على العقيدة أقل بكثير من تأثير العقيدة على الشريعة بحيث يعدل فى الشريعة تعديلاً كبيراً كما أنه من ناحية أخرى هو الذى يعطى الشريعة وقوانينها الطابع الدينى وما يصطحب به من إيمان.

* * *

أثر العقيدة على الشريعة :

من أثار العقيدة على الشريعة أنها تجعل للإنسان كرامة وقداسة وتحمى كيانه المادى والأدبى من المساس به وهذا يعود إلى أن الإسلام نفسه إنما أنزل للناس وأن الإنسان هو الهدف والغاية أما الأديان فهى الوسيلة لهداية الإنسان ومقاومة الشرور[1]. وهذا يعنى أن الشريعة – أى القانون – لا يجوز أن يمس أو يعدم شخصية الإنسان إلا فى الحدود التى تنص عليها العقيدة.. والتى تحمى ذلك ولا تسمح بالمساس به إلا عند اقترافه جريمة، وعندئذ يلحظ العدل عند تحديد الجريمة. إن لم يكن للإنسان الفرد فللإنسان المجتمع.

ويتجلى آثر العقيدة على العقوبة فى أنها تجعلها مكفرة، ومطهرة من قذارة الجريمة، وهذا هو ما فهمه الجناة فى عصر النبوة خاصة فى جريمة الزنا ذات الحساسية الخاصة فهم جميعاً يأتون الرسول صائحين "طهرنى" ويصرون على ذلك.

ويلحظ أثر العقيدة فى تكييف الجريمة وعقابها فى جعل الإقرار هو وسـيلة لإثبات الأولى لأن الإقرار (بعيداً عن أى إكراه أو ضغط أو تـأثير) يقتـرن برغبة الجانى فى التطهير بالعقاب من جريمته وهناك أحاديـث عديـدة أن الرسول اشترط الإقرار مرتين، لا مرة واحدة، قبل توقيع العقوبة كما يمكـن

---

(١) لشرح هذه الفكرة أنظر تجديد الإسلام – الصفحات ١٨٩- ١٩٩

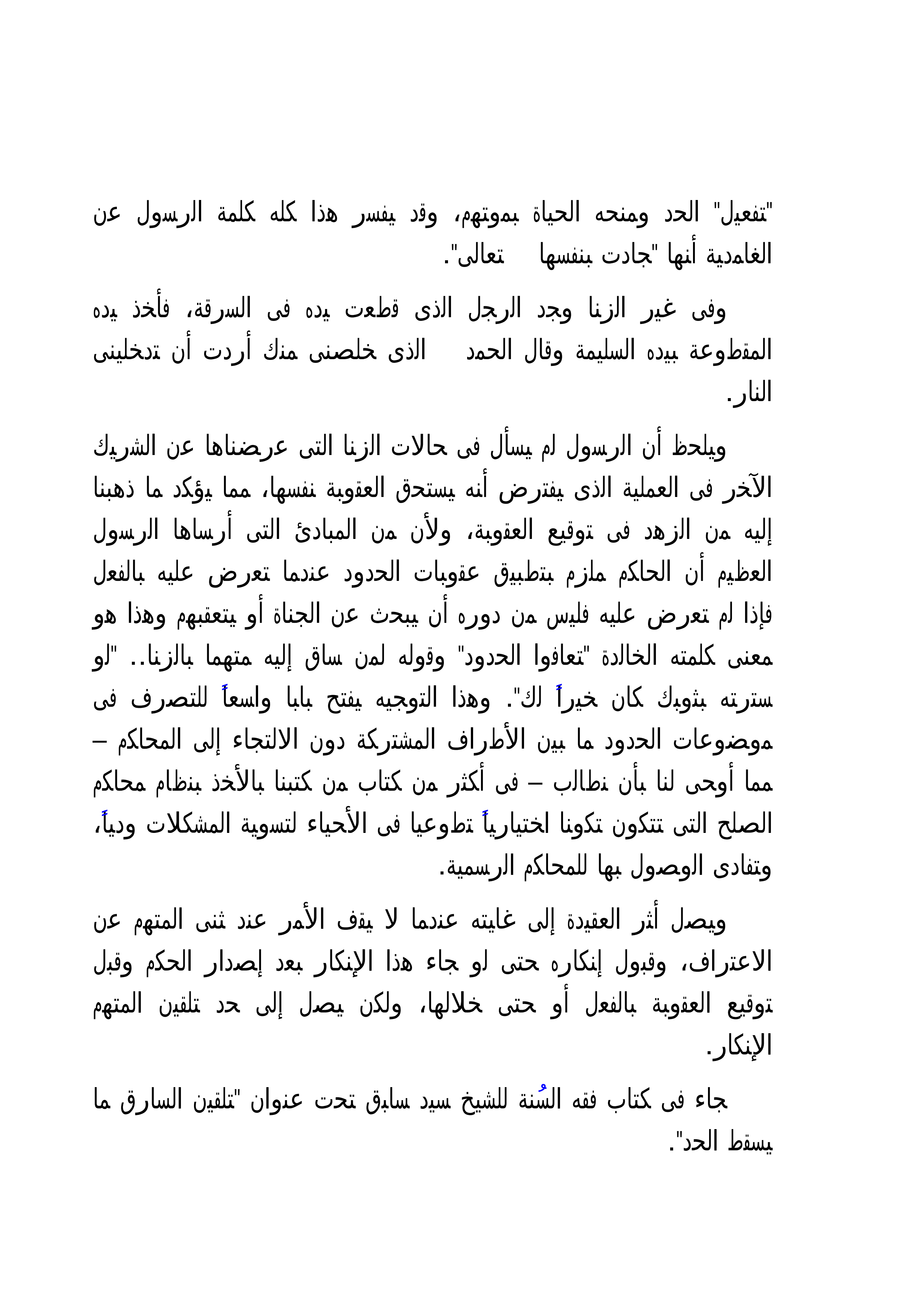
للجانى.. النكول عن إقراره فلا يؤخذ به، ويمكن أن يتم هذا قبـل صـدور الحكم، وقبل التنفيذ الفعلى، أو حتى خلاله لأن الرسول عليه الصلاة والسلام قال لأصحابه عندما نقلوا إليه فرار ماعز عندما استحد به الرجم ففر فلاحقوه "هلا تركتموه فيتوب ويتوب ا عليه".

ومحاولة الرسول إثناء ماعز والغامدية عن الإقرار – وهو ما سنلحظه أيضاً فى حالة السرقة،، يثير قضية فى منتهى الأهمية، تلك هى أن من الممكن تلافى الرجم والقطع دون أن يكون فى ذلك مخالفة للسُنة، وأن الأمر ليس كما يحاول البعض إظهاره – أنه "حق ا " الذى لا يملك الإمام التصرف فيه. إن إلحاح الرسول عليه الصلاة والسلام فى محاولة درء توقيع العقوبة المقدرة – رجما كانت أو قطعا – يوضح تماماً أن من سلطة القاضى أن يدرأ الحد بما يمكن أن يثار من شبهات أو ما يلقيه فى روع المتهم من الإنكار أو تلقينه الإنكار صراحة.

ومن أثار العقيدة على القاضى والجانى أن يحاول القاضى ثنى الجانى عن الاعتراف. ويفسح له المجال لكى يلوذ بالمعاذير، أو بكيفيات أخرى خلاف الكيفية التى سن لها الحد العقوبة. والحالات التى حاول الرسول عليه الصلاة والسلام ثنى المعترف عن اعترافه قد أصبحت من بدائه التقاليد القضائية. وقد اتبعها الرسول فى كل الحالات التى عرضت عليه فى بعض حالات السرقة وفى حالات الزنا. خاصة حالتى ماعز والغامدية.

وفى مقابل هذه المحاولات لثنى الجانى نرى الجانى يتمسك باعترافه، ويستبعد أى شبهة ويصر على أن يتطهر بالحد.

وهذا هو أحد أسرار تعاطف الرسول مع هؤلاء الجناة، ولعل الرسول أيضاً قد لمس أن هؤلاء الجناة "الأبطال" جعلوا تطبيق الحد أمراً واقعاً يحقق كل ما يمكن لهذا التطبيق أن يوحيه من ردع، ولولاهم لكان الحد نصاً أجوف "ميتا" فحرصهم على تطبيق الحد لم يكن "توبة" فحسب، ولكن مساهمة فى



"تفعيل" الحد ومنحه الحياة بموتهم، وقد يفسر هذا كله كلمة الرسول عن الغامدية أنها "جادت بنفسها تعالى".

وفى غير الزنا وجد الرجل الذى قطعت يده فى السرقة، فأخذ يده المقطوعة بيده السليمة وقال الحمد الذى خلصنى منك أردت أن تدخلينى النار.

ويلحظ أن الرسول لم يسأل فى حالات الزنا التى عرضناها عن الشريك الآخر فى العملية الذى يفترض أنه يستحق العقوبة نفسها، مما يؤكد ما ذهبنا إليه من الزهد فى توقيع العقوبة، ولأن من المبادئ التى أرساها الرسول العظيم أن الحاكم ملزم بتطبيق عقوبات الحدود عندما تعرض عليه بالفعل فإذا لم تعرض عليه فليس من دوره أن يبحث عن الجناة أو يتعقبهم وهذا هو معنى كلمته الخالدة "تعافوا الحدود" وقوله لمن ساق إليه متهما بالزنا.. "لو سترته بثوبك كان خيراً لك". وهذا التوجيه يفتح بابا واسعاً للتصرف فى موضوعات الحدود ما بين الأطراف المشتركة دون الالتجاء إلى المحاكم – مما أوحى لنا بأن نطالب – فى أكثر من كتاب من كتبنا بالأخذ بنظام محاكم الصلح التى تتكون تكونا اختيارياً تطوعيا فى الأحياء لتسوية المشكلات ودياً، وتفادى الوصول بها للمحاكم الرسمية.

ويصل أثر العقيدة إلى غايته عندما لا يقف الأمر عند ثنى المتهم عن الاعتراف، وقبول إنكاره حتى لو جاء هذا الإنكار بعد إصدار الحكم وقبل توقيع العقوبة بالفعل أو حتى خلالها، ولكن يصل إلى حد تلقين المتهم الإنكار.

جاء فى كتاب فقه السُنة للشيخ سيد سابق تحت عنوان "تلقين السارق ما يسقط الحد".

"ويندب للقاضى أن يلقن السارق ما يسقط الحد.. روى أبو المخزومى أن النبى أتى بلص اعترف ولم يوجد معه متاع فقال رسول ا ما أخالك سرقت قال بلى مرتين أو ثلاثا رواه أحمد وأبو داود والنسائى ورجال ثقات.

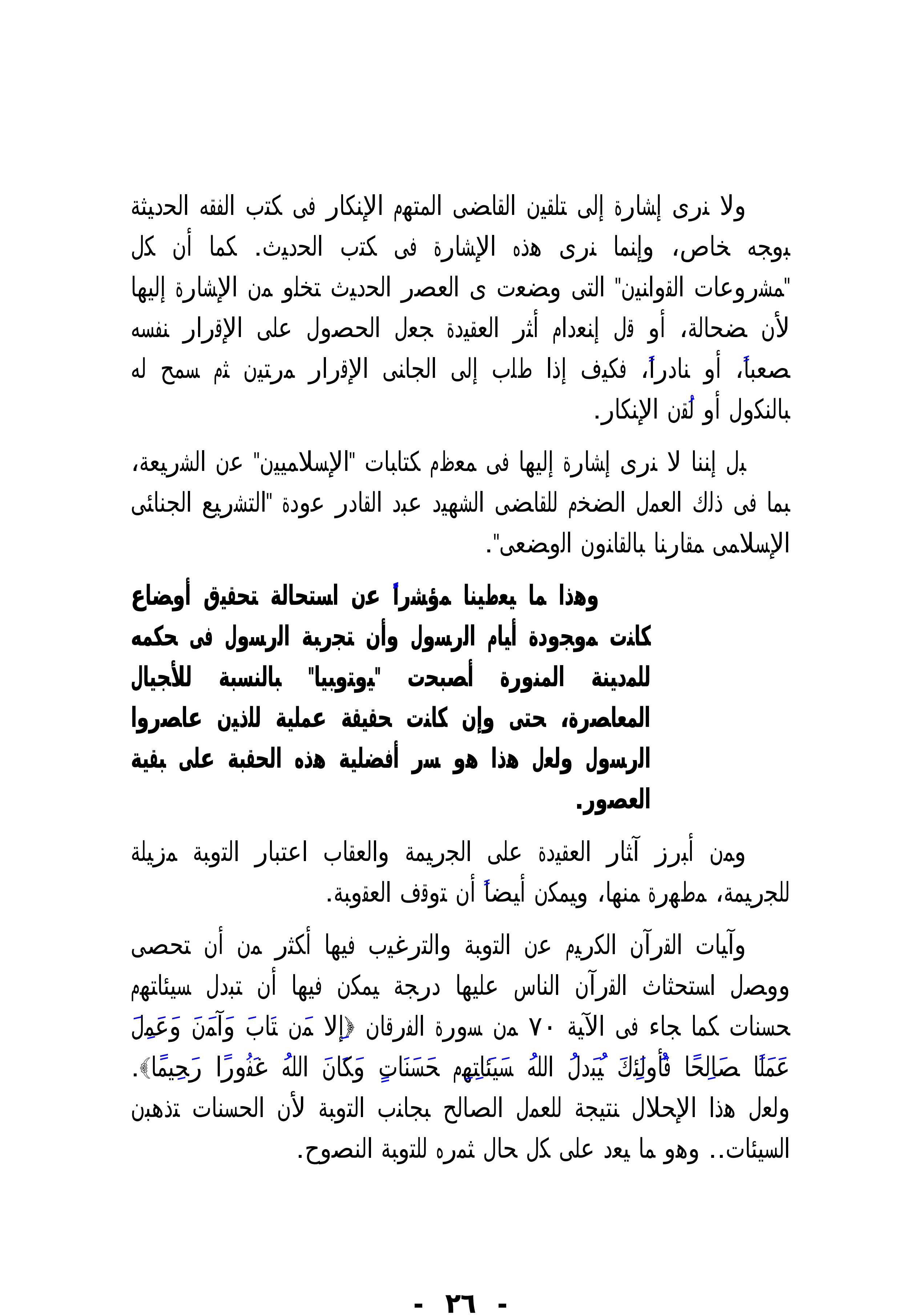
وقال عطاء كان من قضى (أى من تولى القضاء) يؤتى إليهم بالسارق فيقول أسرقت قل لا وسما أبا بكر وعمر رضى ا عنهما (أى ذكر أن أبا بكر وعمر كانا يفعلان ذلك حينما توليا القضاء).

وعن أبى الدرداء أنه أتى بجارية سرقت فقال لها أسرقت؟ قولى لا فقالت لا فخلى سبيلها.

وعن عمر أنه أتى برجل سرق فسأله "أسرقت قل لا فقال لا فتركه" (ص٤٧٤ – ٤٧٥)ج٣ طبعة دار الفتح.

وروى عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال شهدت عليا أتاه رجل إتهم بالسرقة فرده، وفى لفظ فانتهره وفى لفظ فسكت عنه. وقال غير هؤلاء فطرده، ثم عاد بعد ذلك فأقر. فقال على شهدت على نفسك مرتين وأمر به فقطع. قال أحمد لا بأس بتلقين السارق ليرجع عن إقراره. وهذا قول عامة الفقهاء رُوى ذلك عن الخلفاء الراشدين (انظر ص٢٨٨، ٢٨٩ ج١٠ المغنى لأبن قدامة).

وهذه معالجة لا نجد لها مثيلاً فى أى تشريع آخر يلحظ مصلحة المتهم أو يبنى نظريته على أساس أن المجرم ضحية المجتمع، وقد رويت عن الرسول وأبى بكر وعمر وكفى هؤلاء ثبوتا، ومع هذا فيبدو أنها لم تُتابع فى كل الحالات، وأن وقوعها من الرسول وأبى بكر وعمر إنما كان لأن هؤلاء وحدهم كانوا من الشجاعة، والعمق الإنسانى بحيث قاموا بذلك، أما من جاء بعدهم فلم تتوفر لهم هذه الدرجة من أثر العقيدة ثم لما تدهورت أمور المسلمين جاء الدور على الشريعة أيضاً.



ولا نرى إشارة إلى تلقين القاضى المتهم الإنكار فى كتب الفقه الحديثة بوجه خاص، وإنما نرى هذه الإشارة فى كتب الحديث. كما أن كل "مشروعات القوانين" التى وضعت ى العصر الحديث تخلو من الإشارة إليها لأن ضحالة، أو قل إنعدام أثر العقيدة جعل الحصول على الإقرار نفسه صعباً، أو نادراً، فكيف إذا طلب إلى الجانى الإقرار مرتين ثم سمح له بالنكول أو لُقن الإنكار.

بل إننا لا نرى إشارة إليها فى معظم كتابات "الإسلاميين" عن الشريعة، بما فى ذلك العمل الضخم للقاضى الشهيد عبد القادر عودة "التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى".

وهذا ما يعطينا مؤشراً عن استحالة تحقيق أوضاع كانت موجودة أيام الرسول وأن تجربة الرسول فى حكمه للمدينة المنورة أصبحت "يوتوبيا" بالنسبة للأجيال المعاصرة، حتى وإن كانت حقيقة عملية للذين عاصروا الرسول ولعل هذا هو سر أفضلية هذه الحقبة على بقية العصور.

ومن أبرز آثار العقيدة على الجريمة والعقاب اعتبار التوبة مزيلة للجريمة، مطهرة منها، ويمكن أيضاً أن توقف العقوبة.

وآيات القرآن الكريم عن التوبة والترغيب فيها أكثر من أن تحصى ووصل استحثاث القرآن الناس عليها درجة يمكن فيها أن تبدل سيئاتهم حسنات كما جاء فى الآية ٧٠ من سورة الفرقان ﴿إِلا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِلُ اللهُ سَيِئَاتِهِم حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾. ولعل هذا الإحلال نتيجة للعمل الصالح بجانب التوبة لأن الحسنات تذهبن السيئات.. وهو ما يعد على كل حال ثمره للتوبة النصوح.

وقد اختلف الفقهاء فى مدى أثر التوبة، ويمكننا القول أنه بالنسبة للعلاقة ما بين الجانى وا تعالى فإن التوبة النصوح تجب كل سيئة وذنب وتطهره وتكفل له رحمه ا ومغفرته أما بالنسبة للناس، فإن من تمام التوبة أن يصلح ما أفسده وبالنسبة للعقوبة فإن التوبة مسقطة للعقوبة عندما تحدث قبل القدرة على الجانى بنص القرآن الكريم، ويمكن أيضاً أن يحدث هذا فى حالات بعد القدرة..

وأخيراً جداً. فمن آثار العقيدة على تقرير العقوبة أنها تحل "بدائل" إذا جاز التعبير، "عبادية" محل العقوبات المادية التى لا يستطيع الجانى الوفاء بها، وأغلبها الصيام أو عتق رقبة أو إطعام عدد من المساكين.

ونص القرآن على الصيام فى حالات عديدة من المخالفات كالتى جاءت فى الآية ١٩٦ من سورة البقرة ﴿فَمَن تَمَتعَ بِالْعُمرَةِ إِلَى الْحَج فَمَا استَيسَرَ مِن الْهَدي فَمَن لم يَجِد فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيامٍ فِي الْحَج وَسَبعَةٍ إِذَا رَجَعتُم تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾. وكما جاء فى حالة القتل الخطأ الآية ٩٢ من سورة النساء ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلا خَطأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطأً فَتحرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلمَةٌ إِلَى أَهلِهِ إِلا أَن يَصدقُوا فَإِن كَانَ مِن قَومٍ عَدُو لَكُم وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَومٍ بَينَكُم وَبَينَهُم مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلمَةٌ إِلَى أَهلِهِ وَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَن لم يَجِد فَصِيَامُ شَهرَينِ مُتَتَابِعَينِ تَوبَةً مِن اللهِ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.

وسن القرآن صيام ثلاثة أيام عند اللغو فى الإيمان كفارة لها ﴿لا يُؤَاخِذُكُم اللهُ بِاللغْوِ فِي أَيمَانِكُم وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقدتُم الْأَيمَانَ فَكَفارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِن أَوسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهلِيكُم أَو كِسوَتُهُم أَو تَحرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَم يَجِد فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيامٍ ذَلِكَ كَفارَةُ أَيمَانِكُم إِذَا حَلَفْتُم وَاحفَظُوا أَيمَانَكُم كَذَلِكَ يُبَينُ اللهُ لَكُم آيَاتِهِ لَعَلكُم تَشْكُرُونَ﴾. {٨٩ المائدة}..

وكذلك أوجب القـرآن صيام شهرين تكفيراً لمن ظاهـر من امـرأته ﴿وَالذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِسَائِهِم ثُم يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ مِن قَبلِ أَن

يَتَمَاسا ذَلِكُم تُوعَظُونَ بِهِ وَاللهُ بِمَا تَعمَلُونَ خَبِيرٌ(٣) فَمَن لَم يَجِد فَصِيَامُ شَهرَينِ مُتَتَابِعَينِ مِن قَبلِ أَن يَتَمَاسا فَمَن لَم يَستَطِع فَإِطْعَامُ سِتينَ مِسكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. {٤ المجادلة}..

وهذه البدائل من العقوبات المألوفة من جلد أو سجن أو غرامة ذات طابع عبادى خالص أفترض فيه أن يكون له أثره فى إصلاح حال الجانى وإبعاده عن الشر. ولحظ فيها حالة الجانى وأن يكون فيها بديل عند عدم الاستطاعة.

ومرة أخرى نلحظ استحالة تطبيق هذه البدائل أو تقنينها فى مواد فى المجتمع الحديث. لأن صفحة "تحرير رقبة" قد طويت، ولأن التثبت من الصيام أو طعام مساكين مما يخرج عن نطاق القانون.

وهذه الآثار للعقيدة على الشريعة فى إجمالها تعود إلى فهم القاضى أن الإنسان هو الغاية من الدين ولهذا، فهو يحاول أن يبقى عليه وينجيه من العقاب خاصة وأن هناك من البدائل ما تمحى جريمته كالتوبة أو عمل الحسنات الخ...

أثر الشريعة على العقيدة :

الشريعة فى جوهرها قانون يستهدف حماية المجتمع والمبادئ والأوضاع التى قام عليها ولا يجوز لها التفريط أو التهاون فى هذه الرسالة خاصة وأن العقيدة كما قدمنا ستلحظ الجوانب الأخرى وسترتفق عليها بما لا تستطيع الشريعة دفعه، فإذا فرطت ثم جاء تأثير العقيدة تأكل دور الشريعة وعجزت عن القيام بواجبها.

وفى حقيقة الحال فإن وجود الشريعة جنباً إلى جنب العقيدة هو ما يفترضه تكامل العملية الإصلاحية لأن الاقتصار على إصلاح الفرد عن طريق العقيدة وإن كان هو الذى تفضله الأديان إلا إن إصلاح المجتمع هو الذى يبقى على إصلاح الفرد ويحول دون أن تنال منه قوى الشر والبغى

وضراوة الشهوات وقد لاحظ كبير إساقفة يورك – وليم تمبل فى محاضرة له عن "آداب الإجراء العقابى"

إذا قلنا إنه لا يمكن أن نصلح الناس عن طريق إصدار قانون من البرلمان، فإن هذا يعد نصف حقيقة تحمل أخطار أنصاف الحقائق، فنحن لا يمكن أن نصلح الناس بقانون من البرلمان، ولكن قانون البرلمان يوفر الظروف لنمو القيم، ويبعد العقبات التى تسد الطريق أمامها"[1] ولاحظت إحدى الكاتبات البريطانيات فى مقال لها ترجم فى جريدة الحياة اليومية ١٩٩٧/١٠/٢٨ أن الإجراء الذى اتخذه الرئيس أيزنهاور بإيفاد قوة من الجيش الاتحادى لإرغام سلطات مدينة ليتل روك عن تسجيل الطلبة السود فى المدرسة الثانوية اختصر العداوة لعدة سنوات على الأقل، ولو لم يقم ايزنهاور بهذا الإجراء لظل أهل ليتل روك على عداوتهم القديمة، ولكن فرضه القانون والقوة جعل الناس مع مرور الزمن يتقبلون السود".

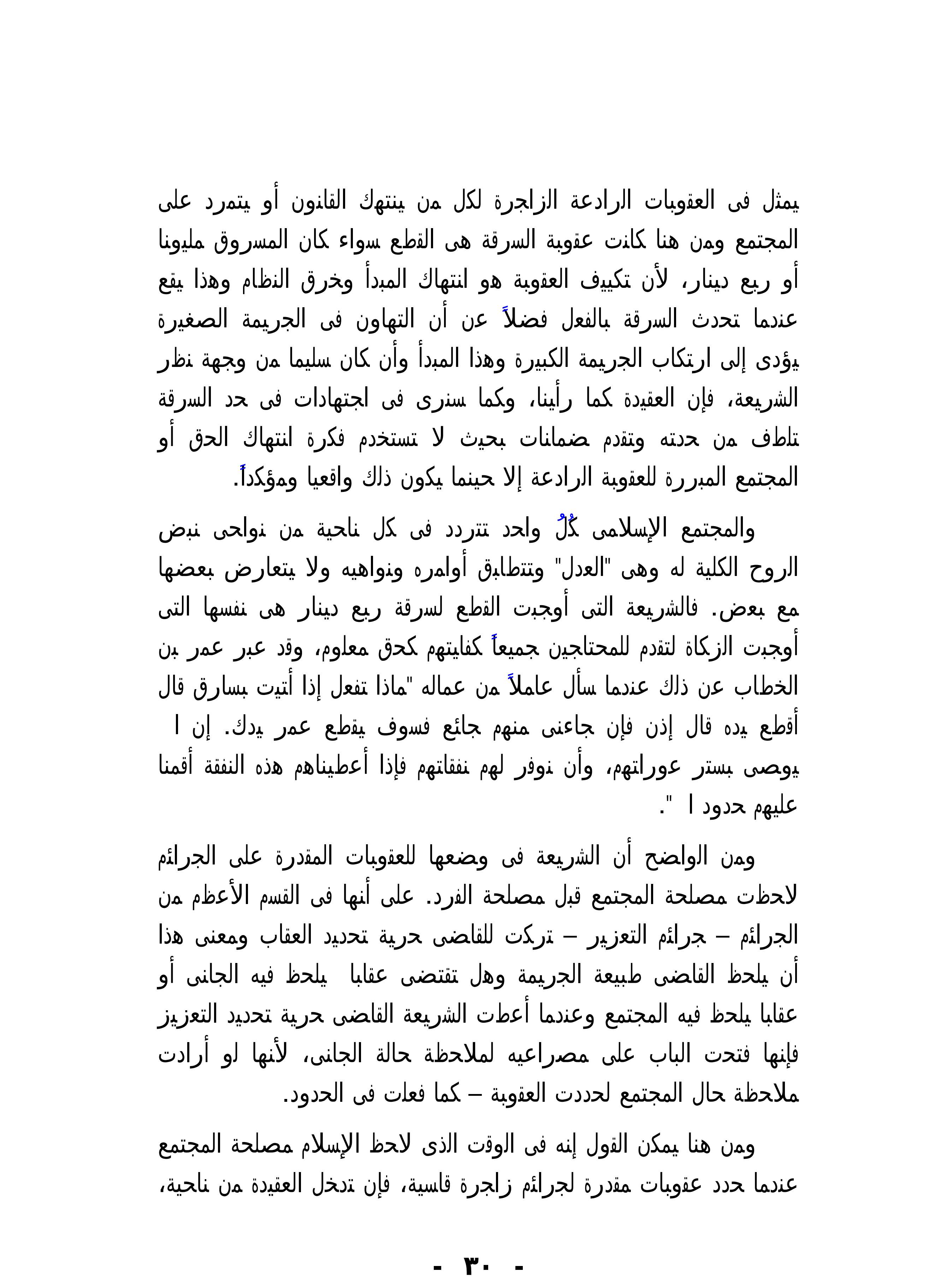
من أجل هذا لا يجوز مطلقاً التقليل من أثر الإصلاح عن طريق القانون – أو كما نقول – بالشريعة لأنه جزء لا يتجزأ من عملية الإصلاح وبدونه تتعرض عملية إصلاح الفرد لكل عوادى التآكل.

ومن الواضح أن فعالية القانون إنما تكون لإتباع الناس له واحترامهم إياه، وأن بقاء المجتمع لا يتم إلا حيث يعمل كل فرد فى المجتمع كعضو فى الجسم "يشد بعضه بعضا" فإذا أنتهك القانون وإذا تمرد عضو على الجسم فلا قيام، ولا قوام.. لقانون أو مجتمع.

لهذا إتسم دور الشريعة بالصرامة والموضوعية واستهداف مصلحة المجتمع وسيادة القانون وأخذت الجريمة على الحق المقرر بالقانون لفرد ما طابع الجريمة على القانون نفسه فأخذت العقوبات الإسلامية قسمة الزجر والردع والوقائية لأن المجتمع لا يحتفظ بانتظامه إلا بوازع السلطان الذى

---

(١) تنظر نحو فقه جديد جمال البنا الجزء الثالث ص١٠٧ (دار الفكر الإسلامى)..



يمثل فى العقوبات الرادعة الزاجرة لكل من ينتهك القانون أو يتمرد على المجتمع ومن هنا كانت عقوبة السرقة هى القطع سواء كان المسروق مليونا أو ربع دينار، لأن تكييف العقوبة هو انتهاك المبدأ وخرق النظام وهذا يقع عندما تحدث السرقة بالفعل فضلاً عن أن التهاون فى الجريمة الصغيرة يؤدى إلى ارتكاب الجريمة الكبيرة وهذا المبدأ وأن كان سليما من وجهة نظر الشريعة، فإن العقيدة كما رأينا، وكما سنرى فى اجتهادات فى حد السرقة تلطف من حدته وتقدم ضمانات بحيث لا تستخدم فكرة انتهاك الحق أو المجتمع المبررة للعقوبة الرادعة إلا حينما يكون ذلك واقعيا ومؤكداً.

والمجتمع الإسلامى كُلُّ واحد تتردد فى كل ناحية من نواحى نبض الروح الكلية له وهى "العدل" وتتطابق أوامره ونواهيه ولا يتعارض بعضها مع بعض. فالشريعة التى أوجبت القطع لسرقة ربع دينار هى نفسها التى أوجبت الزكاة لتقدم للمحتاجين جميعاً كفايتهم كحق معلوم، وقد عبر عمر بن الخطاب عن ذلك عندما سأل عاملاً من عماله "ماذا تفعل إذا أتيت بسارق قال أقطع يده قال إذن فإن جاءنى منهم جائع فسوف يقطع عمر يدك. إن ا يوصى بستر عوراتهم، وأن نوفر لهم نفقاتهم فإذا أعطيناهم هذه النفقة أقمنا عليهم حدود ا ".

ومن الواضح أن الشريعة فى وضعها للعقوبات المقدرة على الجرائم لاحظت مصلحة المجتمع قبل مصلحة الفرد. على أنها فى القسم الأعظم من الجرائم – جرائم التعزير – تركت للقاضى حرية تحديد العقاب ومعنى هذا أن يلحظ القاضى طبيعة الجريمة وهل تقتضى عقابا يلحظ فيه الجانى أو عقابا يلحظ فيه المجتمع وعندما أعطت الشريعة القاضى حرية تحديد التعزيز فإنها فتحت الباب على مصراعيه لملاحظة حالة الجانى، لأنها لو أرادت ملاحظة حال المجتمع لحددت العقوبة – كما فعلت فى الحدود.

ومن هنا يمكن القول إنه فى الوقت الذى لاحظ الإسلام مصلحة المجتمع عندما حدد عقوبات مقدرة لجرائم زاجرة قاسية، فإن تدخل العقيدة من ناحية،

وفتح الباب للقاضى فى كل جرائم التعزير، وهى أغلبية – يوضح أن الإسلام أراد الجمع، بحيث لا تنفرد وجهة نظر واحدة فى تقرير العقوبة. فإنه لاحظ حالة الجانى عندما ترك للقاضى حرية تحديد العقوبات فى الجرائم الأخرى (غير المقدرة) وهى أغلبية الجرائم.

فإذا أضفنا إلى هذا أن العقوبة سواء كانت حدية أو تعزيرية فإنها توقع على شخص الجانى، ولا تشرك أحداً آخر تطبيقاً للمبدأ القرآنى الأصولى "لا تزر وازرة وزر أخرى" لوجدنا أن الإسلام لاحظ مبدأ تفريد العقوبة أكثر مما يتصور معظم الذين كتبوا عن هذا الموضوع وقبل أن تعرفه الدولة الحديثة.

الفصل الرابع
اجتهادات فى حد السرقة

إذا تقصينا الحدود – أى العقوبات المقدرة والمنصوص عليها فى القرآن، والتى يفهم الكثيرون أنها أهم ما فى الشريعة لوجدنا أن الحد الحقيقى والفعال فى الشريعة هو حد السرقة – أى قطع اليد – وأن ما عداه لا يتوفر له ما توفر لهذا الحد من خصائص. فالسرقة هى أم الجرائم وأكثرها إغراء وخطراً وحسمها يحقق للمجتمع السلام والطمأنينة كما أن تفشيها يمثل تهديداً خطيراً للمجتمع ويثقل عليه بأعباء باهظة لمقاومتها خاصة بعد أن أصبحت الجريمة "جريمة منظمة" لها هياكل ونظم إدارية، كما اتسع نطاق السرقة بحيث شمل جرائم لم تكن معروفة من قبل كالاحتيال.. والتزييف الخ...

وفيما يبدو فلم يكن مناص – إذا أريد حماية المجتمع وسيادة القانون – من أن تصل عقوبة السرقة إلى حد القطع. فالقطع فى حد ذاته عمل بشع يثير الغثيان ولا يمكن أن يسعد به إنسان وقد تغير وجه الرسول عندما شاهد هذه العملية "كأنما ذر عليه الرماد" وفى حالة أخرى بكى، وفى الحالتين أبرز أن على الإمام أن يقيم الحد ما دام قد رفع إليه وثبت على الجانى، وفى الوقت نفسه فمن الخير دائماً عفو المجنى عليه والتصالح بطريقة ما قبل رفع الأمر إلى الإمام(١).

يبدو أن ليس هناك من عقوبة أخرى تحقق معنى الزجر والردع سواء بمجرد الإعلان عنها بحيث يرتدع من تسول له نفسه بالسرقة أو لمن سرق بالفعل وطبقت عليه هذه العقوبة الرهيبة بحيث تنحسم شأفة الذين يحترفون السرقة ولا يخرجون من سجن إلا للعودة إليه مرة أخرى وهلم جرا..

---

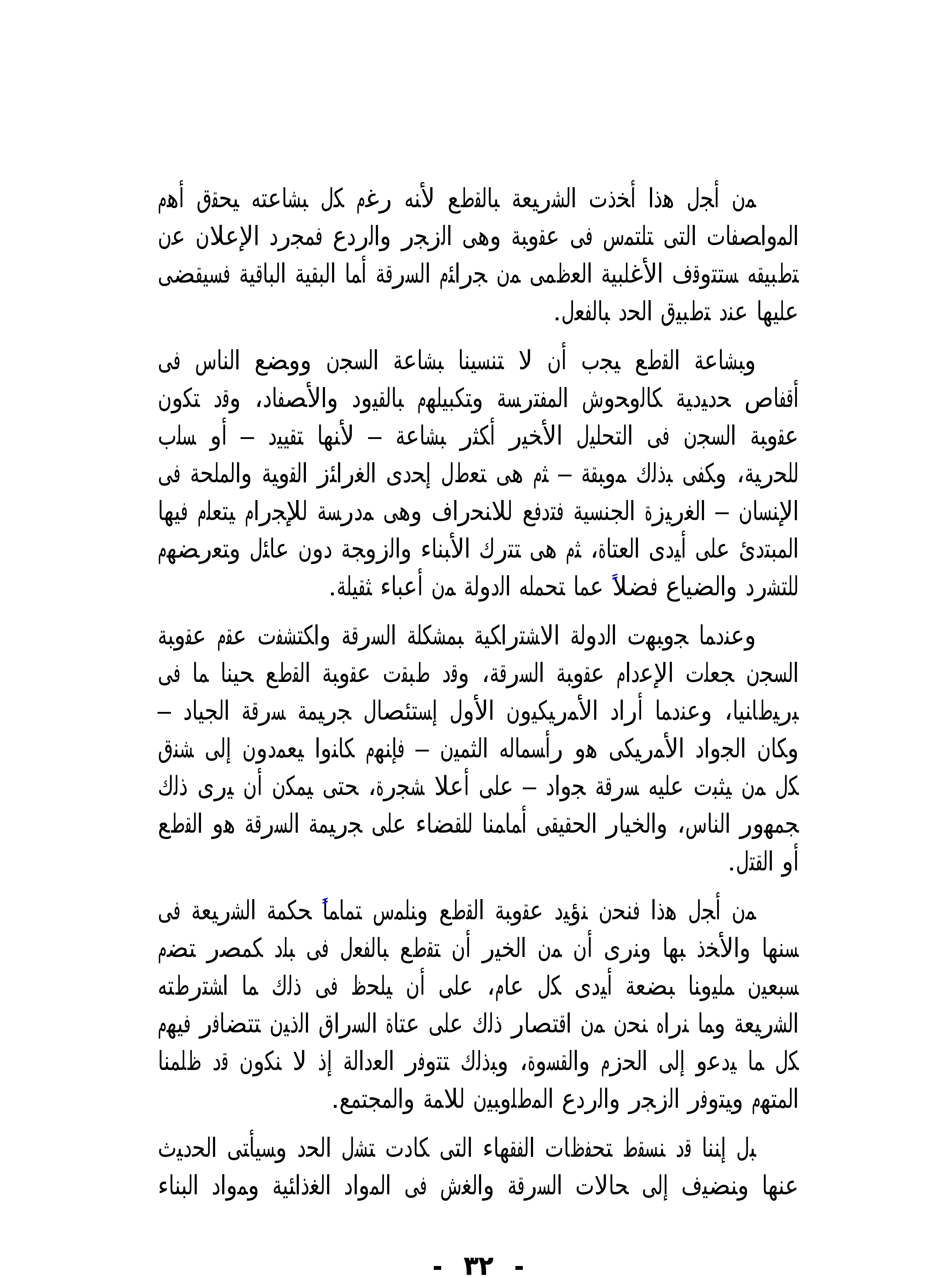
(١) للتحقيق والاستزادة انظر الجزء الثالث من كتاب "نحو فقه جديد" فصل الحدود المفترى عليها ص٨٩ - ١٤١.

وأى عقوبة أخرى بديلة يمكن أن تحقق الزجر؟ السجن عقوبة عقيمة وهى تضع نفسها فى مأزق. فإذا ساءت بيئة السجن لايلام السجين، وإشعاره العذاب من نوم على "البرش" أو تقديم طعام تعافه النفوس أو قطعه عن المجتمع الخ... فإن هذا – مع استمراره فترة طويلة – تكون له آثار سيئة على السجين بعيدة كل البعد عن معنى الإصلاح والتهذيب فكأننا فى خلال دعوانا إصلاحه من داء أفسدناه بأدواء أخرى عديدة فضلاً عن أن خلطة المسجونين بعضهم ببعض يجعل السجن مدرسة للجريمة، وتصبح أداه الإصلاح هى أداه إفساد، وإذا كانت البيئة حسنة، أو حتى محتملة فإن السجن يفقد أثره كعقوبة ويصبح "نزلاً" يأكل فيه السجين ويشرب على حساب الحكومة!.

هناك الغرامة المالية.. ومن الواضح أن الأغلبية العظمى من السارقين لا يملكون ما يمكن أن يدفعوا غرامة باهظة.. (لكى تكون زاجرة) فإذا كانت غرامة تافهة فلن يكون لتوقيعها أثر.

وهناك الجلد، والجلد فيه المواصفات التى تتوخى فى العقوبة كان يقع على شخص الجانى دون الآخرين (من أفراد أسرته مثلاً كما يحدث فى السجن عندما يحرم الأبناء والزوجة من عائلهم) كما أن فيه قدراً من الزجر، ولكن الشريعة أرادت للسرقة شيئاً أكثر من الجلد، لأن السرقة هى أكثر الجرائم شيوعاً ومن ثم لها تكون عقوبتها أكبر العقوبات زجراً، ومن هنا جاء القطع واحتفظت الشريعة بالجلد عقوبة لجريمة القذف والزنا.

إن الرسول الذى كان أشد الناس تأثراً لمنظر القطع، وأشد الناس حثا على العفو والمغفرة وتعافى الحدود هو نفسه الذى قال لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها، وما كان يمكن أن يقول هذا على إبنته الحبيبة لو لم تكن هناك ضرورات مؤلمة تفرض نفسها على المجتمع من انحراف أو شذوذ أو فساد الخ... وتجاهلها يفاقمها، كما أن الضعف أمامها، أو الاقتصار على علاج "الجانى" واعتباره ضحية لا يكفى، لأنه حتى لو كان ضحية، فإنه لم يكن الضحية المستسلمة فقد كان ضحية وجانيا وإغفال هذه الصفة الأخيرة يجنى على المجتمع ويجعله ضحية، ويظلمه حقه فى أن يعيش فى سلام.



من أجل هذا أخذت الشريعة بالقطع لأنه رغم كل بشاعته يحقق أهم المواصفات التى تلتمس فى عقوبة وهى الزجر والردع فمجرد الإعلان عن تطبيقه ستتوقف الأغلبية العظمى من جرائم السرقة أما البقية الباقية فسيقضى عليها عند تطبيق الحد بالفعل.

وبشاعة القطع يجب أن لا تنسينا بشاعة السجن ووضع الناس فى أقفاص حديدية كالوحوش المفترسة وتكبيلهم بالقيود والأصفاد، وقد تكون عقوبة السجن فى التحليل الأخير أكثر بشاعة – لأنها تقييد – أو سلب للحرية، وكفى بذلك موبقة – ثم هى تعطل إحدى الغرائز القوية والملحة فى الإنسان – الغريزة الجنسية فتدفع للانحراف وهى مدرسة للإجرام يتعلم فيها المبتدئ على أيدى العتاة، ثم هى تترك الأبناء والزوجة دون عائل وتعرضهم للتشرد والضياع فضلاً عما تحمله الدولة من أعباء ثقيلة.

وعندما جوبهت الدولة الاشتراكية بمشكلة السرقة واكتشفت عقم عقوبة السجن جعلت الإعدام عقوبة السرقة، وقد طبقت عقوبة القطع حينا ما فى بريطانيا، وعندما أراد الأمريكيون الأول إستئصال جريمة سرقة الجياد – وكان الجواد الأمريكى هو رأسماله الثمين – فإنهم كانوا يعمدون إلى شنق كل من يثبت عليه سرقة جواد – على أعلا شجرة، حتى يمكن أن يرى ذلك جمهور الناس، والخيار الحقيقى أمامنا للقضاء على جريمة السرقة هو القطع أو القتل.

من أجل هذا فنحن نؤيد عقوبة القطع ونلمس تماماً حكمة الشريعة فى سنها والأخذ بها ونرى أن من الخير أن تقطع بالفعل فى بلد كمصر تضم سبعين مليونا بضعة أيدى كل عام، على أن يلحظ فى ذلك ما اشترطته الشريعة وما نراه نحن من اقتصار ذلك على عتاة السراق الذين تتضافر فيهم كل ما يدعو إلى الحزم والقسوة، وبذلك تتوفر العدالة إذ لا نكون قد ظلمنا المتهم ويتوفر الزجر والردع المطلوبين للامة والمجتمع.

بل إننا قد نسقط تحفظات الفقهاء التى كادت تشل الحد وسيأتى الحديث عنها ونضيف إلى حالات السرقة والغش فى المواد الغذائية ومواد البناء

والمخدرات لأنها جرائم تؤدى إلى موت المئات. وليس لمن يتسبب فى الموت أن يشكو من قطع يده.

ولكن إذا لم يتحقق المجتمع الإسلامى الذى تتعانق فيه العقيدة والشريعة (بتعبير الشيخ شلتوت فى كتابه العقيدة والشريعة) فإن تطبيق القطع سيكون مجرد عقوبة رادعة لها أثرها فى حماية المجتمع دون أن يكون هذا المجتمع – ضرورة – هو المجتمع الصالح الجدير بالحماية، وقد طبقت عقوبة القطع فى إنجلترا فترة ما، كما كانت القوانين فى بريطانيا وبقية الدول الأوروبية، صارمة وكان الحكم بالموت عقوبة على ما يجاوز المائة من الجرائم وقد خفضت حركة الإصلاح القانونى والقضائى هذا العدد حتى أودت به كلية أو كادت ولكن وجد من علماء الاجتماع من يعيد جزءاً كبيراً من احترام القانون لدى الأوروبيين إلى فترة هذه العقوبات الصارمة التى غرست عميقاً الخوف من مخالفة القوانين، وبالتالى إحترام القانون حتى أصبح طبيعة فيهم.

وهذا ما يبرز نقطة يسوقها بعض المفكرين تلك هى أن الفضيلة التى تتحقق عن طريق الخوف والرهبة تفقد جوهرها وهذا كلام يصح بالنسبة لضمير الفرد الذى يقوم على التقوى والإيمان وتكون العقيدة أساسه، أما الضمير الاجتماعى فإن تعقد المجتمع يتطلب عنصراً من عناصر الثواب والعقاب وإذا عجز المجتمع عن أن يكفل الثواب، فلا اقل من أن يتمسك بالعقاب. والإنسان ليس ملاكا، ولا هو معصوم من غلبة الجهل أو الإنانية أو الشر وما أكثر العوامل التى تشوه الطبيعة البشرية من وراثة أو بيئة بحيث تجعل صاحبها منحرفاً فضلاً عما يجب أن يحاط به سياج المجتمع من قوة تمنع المتطفلين من اختراقه.

إن العقوبة الزاجرة هى مما لا يمكن استبعادها كلية لأنها تحول دون استشراء الجريمة، وبهذا تكون على قسوتها أرحم، وعندما يتعلق الأمر بالمجتمع، فلا يجوز أن نغفل مقتضيات سلامة هذا المجتمع.

ولابد أن نسمو فوق النفاق الاجتماعى ونعترف بأن مجال الجريمة قذر بطبيعته وأن هناك نفوساً فاسدة، فسدت حتى لم يعد الإجراء الأدبى يصلحها،

وأصبحت فى المجتمع أشبه بميكروب السرطان فى جسم الإنسان تفسد على المجتمع عمله، ويتعين إجراء عملية جراحية حتى لا يستشرى ويقضى على حياة المريض بالموت مصطحباً بآلام قد تكون فظيعة لا تحتمل.

* * *

جعلت العوامل الخاصة بالسرقة التى أشرنا إليها إلى صور من الاجتهادات توصل إليها الفقهاء القدامى وتضمنتها مراجعهم، ويمكن إذا طبقت أن تشل بالفعل تطبيق الحد وقد يصورها خير تصوير تعليق أحد قراء الأهالى فى ١٩٩١/١٢/٢٥م جاء فيه:

[قرأت ما كتبه الأستاذ زكريا ساش القاضى بمحكمة الإسكندرية الابتدائية فى "أخبار" الجمعة ١٩٩١/١١/٨ تحت عنوان "فشلت القوانين فى مواجهة اللصوص" فلماذا لا يطبق حد السرقة فى الشريعة الإسلامية.؟

وليسمح لى الأستاذ زكريا أن أذكره بما درسه فى كلية الحقوق:

شروط تطبيق الحد على السارق :

١. أن يكون مكلفا بالغا عاقلاً.

٢. أن يكون عالما بأن ما سرقة يساوى نصابا فلا قطع بسرقة جواهر يظن السارق أنها لا تساوى نصابا.. لقول عمر: لا حد إلا على من علمه.

٣. أن يكون مختارا، فلو كان مكرها على السرقة فلا تقطع يده للحديث: عفى عن أمتى الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه.

٤. انتفاء الشبهة بين السارق والمسروق منه: فلا قطع فى سرقة إبن لأبيه لوجوب نفقه الأب على إبنه، ولا سرقة الأب لأبنه، لحديث: "أنت ومالك لأبيك". ولا قطع بسرقة مال له فيه شرك، لقيام الشبهة فيه بملكه لبعضه.

٥. ألا يكون مضطرا، ولعلنا نذكر العبدين اللذين سرقا ناقلة، فهدد عمر مالكهما حاطب بن أبى بلتعة بقطع يده هو لا العبدين.

شروط المسروق :

يشترط فى الشىء المسروق ما يأتى:

١. أن يكون مالا، فلا قطع فى سرقة طفل لأنه ليس بمال، ولا سرقة مصحف، ولا بسرقة كتب بدعة وتصاوير، ولا بالات لهو كالعود والمزمار، ولا بسرقة صنم من ذهب أو فضة للإجماع على تحريمه.

٢. أن يكون قابلاً للنقل وإخراجه من حرزه: فلا قطع فى سرقة من المحلات التجارية، والفنادق والمطاعم، أثناء العمل، فإذا سرقت ليلاً أو نهاراً أثناء إغلاقها وجب القطع.

٣. ولا قطع فى سرقة المساجد من حصر وسجاد ونجف وستائر إلا إذا كان لها حافظ، كذا لا قطع فى سرقة أمتعة المصلين وأحذيتهم، إذا لم يكن لها حارس.

وحكم المعابد والكنائس والمدارس كحكم المساجد، كذا المعاهد والمقاهى ونحوها، لأنها لم تعد أصلا لحفظ المال، فليست حرزا بنفسها بل بالحافظ.

٤. ألا يكون فى الأصل مباحاً كالصيد والسمك، ولا يتسارع إليه الفساد كاللحوم والفواكه والخضروات ولا تافها كالحشيش والحطب، ولا فى المحصولات الزراعية كالقمح والذرة قبل حصيدها، لا قطع فى كل هذه الأشياء.

مسائل فى السرقة :

١. إذا دخل سارق، وجمع المتاع، ولم يخرجه، حتى قبض عليه، لم يقطع لأن تمام السرقة يكون بإخراج المتاع من الحرز.

٢. إذا ناول السارق المال المسروق لصاحب له على الباب، لم يقطع واحد منهما، لأن الأول لم يخرج المال من الحرز، والثانى لم يدخل الحرز.

٣. إذا قال السارق: هذا متاعى كنت اشتريته أو استودعته عنده، درئ الحد، لأن المسروق منه قد صار خصما للسارق.

٤. من سرق شاة من مرعاها لم يقطع لأنها غير محرزة.

٥. إذا ثقب السارق الحائط، وأدخل يده أو مد عصا وأخذ المتاع، فلا قطع لأنه لم يدخل الحرز فتكون الجناية ناقصة] انتهى.

وظهرت فى الفترة المعاصرة دعاة إسلاميون لهم اجتهادات فى هذا المجال، لعل أقدمهم هو الشيخ عبد المتعال الصعيدى وهو عالم أزهرى عرف بكتاباته المتحررة قال:

[قرأت فى السياسة الأسبوعية الغراء مقالاً بهذا العنوان حوى أفكاراً أثارت فى نفسى من الرأى ما كنت أريد أو أرجئه إلى حين، فإن النفوس لم تتهيأ بعد لفتح باب الاجتهاد، حتى إذا ظهر المجتهد فى عصرنا برأى جديد كتلك الآراء التى كان يذهب إليها الأئمة المجتهدون فى عصور الاجتهاد قابله الناس بمثل ما كانت تقابل به تلك الآراء من الهدوء والسكون، وإن بدا عليها ما بدا من الغرابة والشذوذ، لأن الناس فى تلك العصور كانوا يألفون الاجتهاد، وكانوا يألفون شذوذه وخطأه إلفهم لما لا يشذ منه، أما فى عصرنا فإن الناس قد بعد بهم العهد بالاجتهاد، حتى صار كل جديد يظهر فيه شاذا فى نظرهم، وإن كان هو الصواب فى الواقع، وما أسرعهم فى ذلك إلى التشنيع والطعن فى الدين والمحاربة فى الرزق، فلا يجد من يرى شيئاً فى ذلك إلا أن يكتمه أو يظهره بين من يأمن شرهم من أصدقائه، وبهذا يضيع على الأمة كثير من الآراء التى تنفعها فى دينها ودنياها.

ولكنى سأقدم على ما كنت أريد إخفاءه من ذلك إلى حين، وسأجتهد ما أمكنى فى إلا أدع لأحد مجالاً فى ذلك التشنيع الذى يقف حجر عثرة فى سبيل كل جديد، وهذا إلى أنى لم أتمم بعد بحث ما سأقدم عليه من ذلك. وإنما أعجلت إليه بمقال السياسة الأسبوعية، مما جعلنى ألجأ إلى عرضه على الناس رأيا لا يظهر فيه ترجيح لناحية إثباته أو نفيه،وأن أتركه لمن يتناوله بالبحث من أهله على صفحات السياسة الأسبوعية، وقد أخوض فى ذلك مع من يخوضون فيه إذا رأيت ما يستدعى هذا منى، وإنى لا أريد من إثارة هذا الموضوع بهذا الشكل إلا عرض فكرة سنحت فى النفس، لأعرف رأى الباحثين فيها، ويظهر لى صوابها أو خطوها.

لقد ذكر فى ذلك المقال ما يمنع من الأخذ بالتشريع الإسلامى من عدم إمكان الأخذ بما جاء فيه من الحدود المفروضة فى القرآن الكريم، كقطع اليد فى السرقة، والرجم فى الزنا، والقصاص فى الجروح، ثم ذكر فيه أن القول بأن هذه الحدود همجية حماقة لا يقول بها غير المقلدين لكتاب الغرب فى كل ما يقولونه من غير تمحيص، ومن غير علم، فالحد فى جريمة إنما يقصد به أقصى العقوبة التى توقع على من يرتكب هذه الجريمة، والعالم ما يزال يقر عقوبة القتل فى جرائم عدة، كالقتل العمد مع سبق الإصرار، والقتل العمد إذا اقترن بجريمة أخرى، وإفشاء أسرار الدولة، والقيام بالثورة المسلحة عليها، إلى آخر ما هنالك من الجرائم التى يقرر القانون لها هذه العقوبة.

وهناك عقوبات أخرى معترف بها فى التشريع الحديث لا تقل قسوة عن عقوبة القتل، كعقوبة الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة، فيقضى صاحبها حياته كلها أو قسماً طويلاً منها مقيداً بالحديد، يعمل طوال النهار فى أشق الأعمال، كقطع الأحجار ونحوه مما هو أشق منه، وهو فى أثناء ذلك يلبس أخشن ملبس ويغذى أسوأ تغذية ومن الحماقة أن تعد هذه الأشغال الشاقة إنسانية وقطع اليد همجيا، وإذا وصل المشرع فى العقوبة إلى القتل فيما يعده جريمة بالغة الضرر بالجماعة فإنه لا فرق بين أن يكون هذا القتل بالسيف أو الرجم أو غيرهما، فكله قتل على كل حال، والكلام فى إنسانيته أو وحشيته وهم خيال قد يصح فى الشعر والأدب، ولكنه لا قيمة له فى التشريع وتنفيذه.

وهذا دفاع بديع حقا عن الحدود الإسلامية، ولكن يبقى بعد هذا فى تلك الحدود ذلك الذى سنثيره فيها ليبحث فى هدوء وسكون فقد نصل فيه إلى تذليل تلك العقبة التى تقوم فى سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامى من ناحية تلك الحدود بوجه آخر جديد.

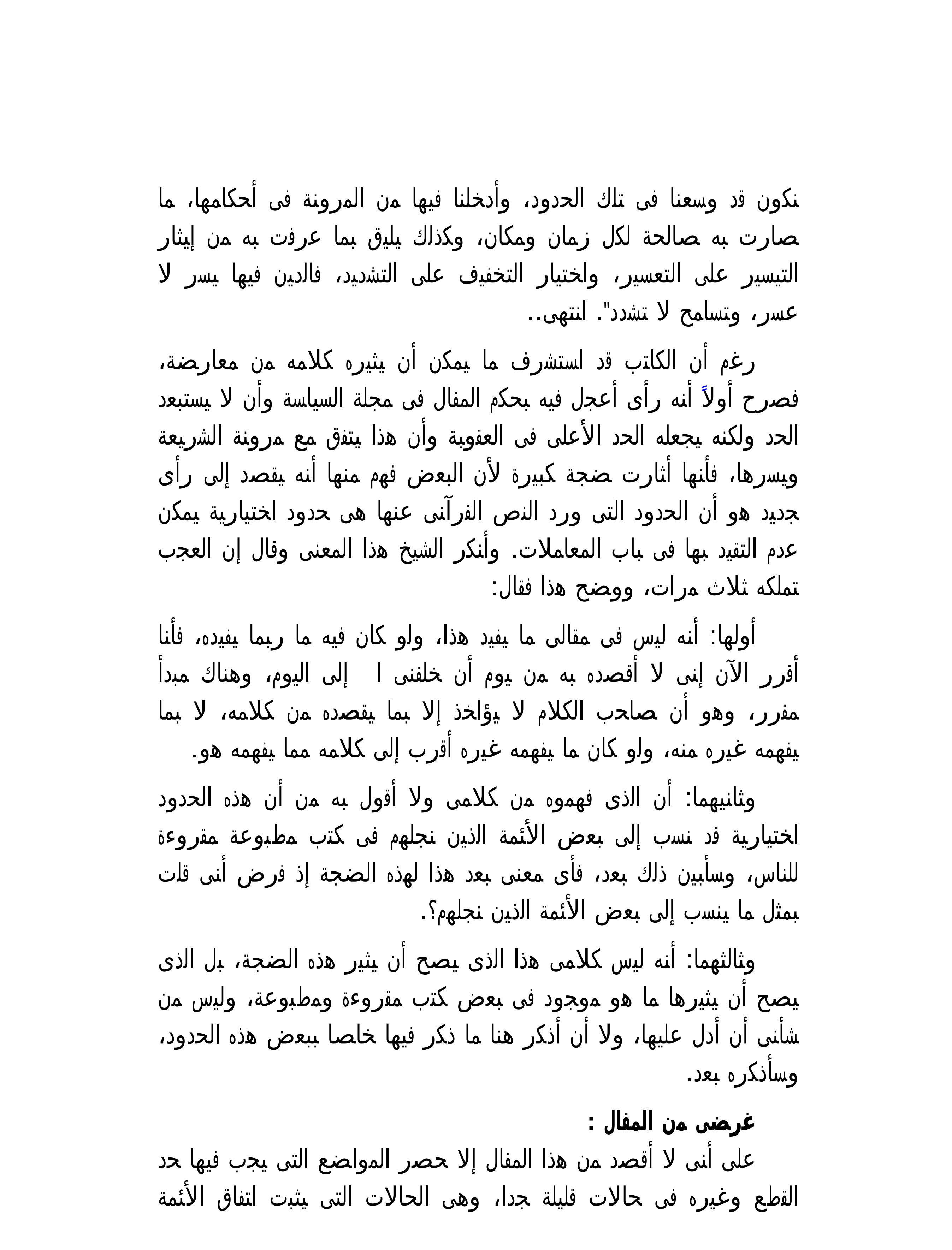
وسيكون هذا بإعادة النظر فى النصوص التى وردت فى تلك الحدود لبحثها من جديد بعد هذه الأحداث الطارئة، وسأقتصر فى ذلك الآن على ذكر ما ورد فى تلك الحدود من النصوص القرآنية – وهو قوله تعالى فى حد السرقة من سورة المائدة ﴿وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا

نَكَالاً مِنْ اللهِ وَاللهُ عَزِيز حَكِيم(٣٨) فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِن اللهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِن اللهَ غَفُور رَحِيم﴾. {المائدة ٣٩}.. وقوله تعالى فى حد الزنا من سورة النور ﴿الزانِيَةُ وَالزانِي فَاجْلِدُوا كُل وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ﴾. {النور ٢}

فهل لنا أن نجتهد فى الأمر الوارد فى حد السرقة وهو قوله تعالى (فاقطعوا) وفى الأمر الوارد فى حد الزنا وهو قوله تعالى (فاجلدوا) فنجعل كلا منهما للإباحة لا للوجوب، وإن لم يقل بهذا أحد من المجتهدين السابقين، لأن الأمر كما يأتى للوجوب يأتى للإباحة، كما فى قوله تعالى ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُل مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُـوا وَلا تُسْرِفُوا إِنهُ لا يُحِب الْمُسْرِفِينَ﴾. فإن الأمر فى قوله ﴿خذوا وكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾. للإباحة لا للوجوب كما هو ظاهر.

وعلى هذا لا يكون قطع يد السارق حدا مفروضا وحده بحيث لا يجوز العدول عنه فى جميع حالات السرقة، وفى كل الظروف والأحوال التى تتغير بغير الزمان والمكان، بل يكون القطع فى السرقة أقصى عقوبة فيها فيكون الطرف الأعلى فى حدها، ويجوز العدول عنه فى بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة وإن كانت أخف منه، من حبس أو نحوه من العقوبات، إذا طرأ ما يقتضى ذلك من أحوال السرقة ومن ظروف الزمان والمكان، ويكون شأنه فى هذا شأن كل المباحثات التى تخضع لتصرفات ولى الأمر، وتقبل التأثر بظروف كل زمان ومكان، وكذلك يكون الأمر فى حد الزنا سواء أكان رجما أم جلدا، مع مراعاة أن حد الزنا لم يتفق عليه كما اتفق على حد السرقة، بل ذهب بعض فقهاء الخوارج إلى إنكار الرجم فى الزنا، لأنه لم يرد به نص فى القرآن الكريم، بل نص فيه على الجلد فقط.

وهل لنا أن نذلل أكبر عقبة تعترض العمل فى عصرنا بالشريعة الإسلامية فى أحكام المعاملات، وتحول دون الأخذ بالتشريع الإسلامى ذلك، مع أنا بذلك الاجتهاد الجديد لا نكون قد أبطلنا نصا، ولا ألغينا حدا، وإنما



نكون قد وسعنا فى تلك الحدود، وأدخلنا فيها من المرونة فى أحكامها، ما صارت به صالحة لكل زمان ومكان، وكذلك يليق بما عرفت به من إيثار التيسير على التعسير، واختيار التخفيف على التشديد، فالدين فيها يسر لا عسر، وتسامح لا تشدد". انتهى..

رغم أن الكاتب قد استشرف ما يمكن أن يثيره كلامه من معارضة، فصرح أولاً أنه رأى أعجل فيه بحكم المقال فى مجلة السياسة وأن لا يستبعد الحد ولكنه يجعله الحد الأعلى فى العقوبة وأن هذا يتفق مع مرونة الشريعة ويسرها، فأنها أثارت ضجة كبيرة لأن البعض فهم منها أنه يقصد إلى رأى جديد هو أن الحدود التى ورد النص القرآنى عنها هى حدود اختيارية يمكن عدم التقيد بها فى باب المعاملات. وأنكر الشيخ هذا المعنى وقال إن العجب تملكه ثلاث مرات، ووضح هذا فقال:

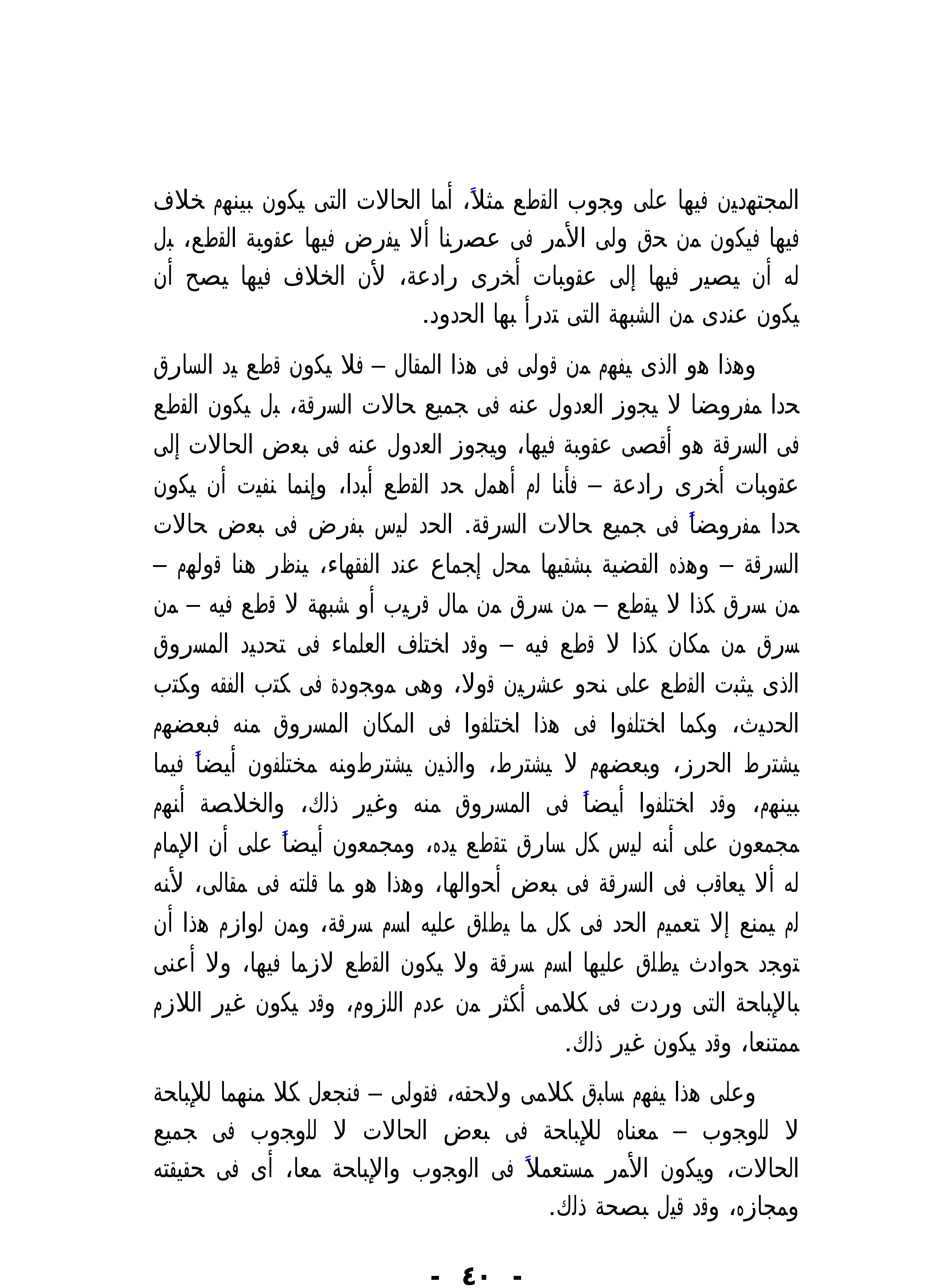
أولها: أنه ليس فى مقالى ما يفيد هذا، ولو كان فيه ما ربما يفيده، فأنا أقرر الآن إنى لا أقصده به من يوم أن خلقنى ا   إلى اليوم، وهناك مبدأ مقرر، وهو أن صاحب الكلام لا يؤاخذ إلا بما يقصده من كلامه، لا بما يفهمه غيره منه، ولو كان ما يفهمه غيره أقرب إلى كلامه مما يفهمه هو.

وثانيهما: أن الذى فهموه من كلامى ولا أقول به من أن هذه الحدود اختيارية قد نسب إلى بعض الأئمة الذين نجلهم فى كتب مطبوعة مقروءة للناس، وسأبين ذلك بعد، فأى معنى بعد هذا لهذه الضجة إذ فرض أنى قلت بمثل ما ينسب إلى بعض الأئمة الذين نجلهم؟.

وثالثهما: أنه ليس كلامى هذا الذى يصح أن يثير هذه الضجة، بل الذى يصح أن يثيرها ما هو موجود فى بعض كتب مقروءة ومطبوعة، وليس من شأنى أن أدل عليها، ولا أن أذكر هنا ما ذكر فيها خاصا ببعض هذه الحدود، وسأذكره بعد.

غرضى من المقال :

على أنى لا أقصد من هذا المقال إلا حصر المواضع التى يجب فيها حد القطع وغيره فى حالات قليلة جدا، وهى الحالات التى يثبت اتفاق الأئمة



المجتهدين فيها على وجوب القطع مثلاً، أما الحالات التى يكون بينهم خلاف فيها فيكون من حق ولى الأمر فى عصرنا ألا يفرض فيها عقوبة القطع، بل له أن يصير فيها إلى عقوبات أخرى رادعة، لأن الخلاف فيها يصح أن يكون عندى من الشبهة التى تدرأ بها الحدود.

وهذا هو الذى يفهم من قولى فى هذا المقال – فلا يكون قطع يد السارق حدا مفروضا لا يجوز العدول عنه فى جميع حالات السرقة، بل يكون القطع فى السرقة هو أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه فى بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة – فأنا لم أهمل حد القطع أبدا، وإنما نفيت أن يكون حدا مفروضاً فى جميع حالات السرقة. الحد ليس بفرض فى بعض حالات السرقة – وهذه القضية بشقيها محل إجماع عند الفقهاء، ينظر هنا قولهم – من سرق كذا لا يقطع – من سرق من مال قريب أو شبهة لا قطع فيه – من سرق من مكان كذا لا قطع فيه – وقد اختلف العلماء فى تحديد المسروق الذى يثبت القطع على نحو عشرين قولا، وهى موجودة فى كتب الفقه وكتب الحديث، وكما اختلفوا فى هذا اختلفوا فى المكان المسروق منه فبعضهم يشترط الحرز، وبعضهم لا يشترط، والذين يشترطونه مختلفون أيضاً فيما بينهم، وقد اختلفوا أيضاً فى المسروق منه وغير ذلك، والخلاصة أنهم مجمعون على أنه ليس كل سارق تقطع يده، ومجمعون أيضاً على أن الإمام له ألا يعاقب فى السرقة فى بعض أحوالها، وهذا هو ما قلته فى مقالى، لأنه لم يمنع إلا تعميم الحد فى كل ما يطلق عليه اسم سرقة، ومن لوازم هذا أن توجد حوادث يطلق عليها اسم سرقة ولا يكون القطع لازما فيها، ولا أعنى بالإباحة التى وردت فى كلامى أكثر من عدم اللزوم، وقد يكون غير اللازم ممتنعا، وقد يكون غير ذلك.

وعلى هذا يفهم سابق كلامى ولاحقه، فقولى – فنجعل كلا منهما للإباحة لا للوجوب – معناه للإباحة فى بعض الحالات لا للوجوب فى جميع الحالات، ويكون الأمر مستعملاً فى الوجوب والإباحة معا، أى فى حقيقته ومجازه، وقد قيل بصحة ذلك.

وقولى – ويكون الأمر فيها مثل الأمر فى قوله تعالى ﴿يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ {٣١ الأعراف}.. أعنى به أن الأمر فيها فى حالة الإباحة وهى حالة مجازة يكون مثل الأمر فى ذلك.

وقولى – ويجوز العدول عنه فى بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة – أريد بهذه الحالات ما اختلف فيه بين الفقهاء على ما سبق.

وقولى – ويكون شأنه فى ذلك شأن كل المباحات التى تخضع لتصرفات ولى الأمر – أريد به أن العقاب فى الحالة التى يعدل فيها إلى غير القطع لولى الأمر أن يتصرف فيه بين تشديد وتخفيف وغير ذلك.

وقولى – وتقبل التأثير بظروف كل زمان ومكان – أريد به أن يراعى حال الزمان فى انتشار مجاعة مثلاً، فيكون ذلك ظرفا مبيحا للتخفيف فى غير حالة القطع، وللرأى مجال فى التخفيف بذلك فى القطع أيضا، كما فعل عمر رضى ا عنه فى عام المجاعة، وكذلك يراعى حال المكان، لأن دار الحرب ليست كدار الإسلام، فقد نصوا على أن الحدود لا تقام فى دار الحرب

وبعد هذا كله فلو فرض أن معنى عبارتى الأولى هكذا – فنجعل كلا منها للإباحة فى جميع الحالات – فليس فى هذا إلا أنى لا أزال على رأيى الذى أراه ويراه الناس أن الأمر فى ذلك ظاهر فى الوجوب إلى أن يتبين مقدار هذه الفكرة وحظها من الصواب أو الخطأ، فإن يكن فى عرض الفكرة على هذا النحو الذى أفرضه فرضا مؤاخذة دينية فقد اخطأت الطريق، والعصمة وحده، وإن لم يكن فيه مؤاخذة دينية فإنى واقف موقف المنتظر للرأى الصحيح فى المسألة التى عرضتها للبحث.

وأين هذا الفرض الذى أفرضه من تلك التأويلات البعيدة التى أرتكبها غيرى فى آية السرقة بحمل السارق على من تكررت منه السرقة، أو حمل القطع على الإيذاء الشديد، أو غير ذلك من التأويلات التى يأباها النظم العربى، ومع ذلك قيلت هذه الاحتمالات فى الآية [أى آية السرقة] ودونت فى كتب مطبوعة متناولة، ولم يشنع عليها بجزء مما أحيط به ذلك المقال.

وهذه بعض النصوص والأقوال التى فيها ما يفيد ثبوت التخيير فى بعض هذه الحدود:

- قال الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره – المسألة الخامسة – قال الشافعى: أغرم السارق ما سرق. وقال أبو حنيفة والثورى وأحمد وإسحاق: لا يجمع بين القطع والغرم، فإن غرم فلا قطع، وإن قطع فلا غرم، وفصل مالك بين الموسر والمعسر فى الغرامة – ثم ساق الفخر حجج المذاهب، وذكر مذهب القائلين بأن التوبة قبل الحد تسقط الحد وذكر حجته.

- وقال ابن العربى فى كتاب أحكام القرآن – المسألة التاسعة عشر – قال أبو حنيفة: إن شاء أغرم السارق ولم يقطعه، وإن شاء قطعه ولم يغرمه. فجعل الخيار إليه، والخيار إنما يكون بين حقين هماله، والقطع فى السارق حق ا تعالى، فلم يجز أن يخير العبد فيه.

- وجاء فى شرح الزيلعى عند قول المتن – ولا يجتمع قطع وضمان وترد العين لو كان قائما – وفى الكافى هذا أى عدم وجوب الضمان إذا كان بعد القطع، وإن كان قبل القطع فإن قال المالك أنا أضمنه لم يقطع عندنا، وإن قال أنا أختار القطع يقطع ولا يضمن، وهذا نص صريح فى أن صاحب الكافى يرى تخيير المسروق منه بين القطع والتغريم، وهذا أبعد بكثير ممن يرى التخيير للإمام الذى يناط به تنفيذ الأحكام والسهر على حقوق ا تعالى.

- وجاء فى المغنى والشرح الكبير للحنابلة: وقال الثورى وأبو حنيفة لا يجتمع الغرم والقطع، إن غرمها قبل القطع سقط القطع، وإن قطع قبل الغرم سقط الغرم.

- فلو ذهب ذاهب أخذا من هذه النصوص إلى أن الواجب الأصلى فى السرقة إنما هو الغرم والقطع بدل عنه، ويكون حيث يراه الإمام مصلحة، لما كان بعيداً – وقد نسب ابن رشد فى كتاب بداية المجتهد إلى الكوفيين أن الواجب الأصلى عندهم هو الغرم، وأن القطع بدل عنه].

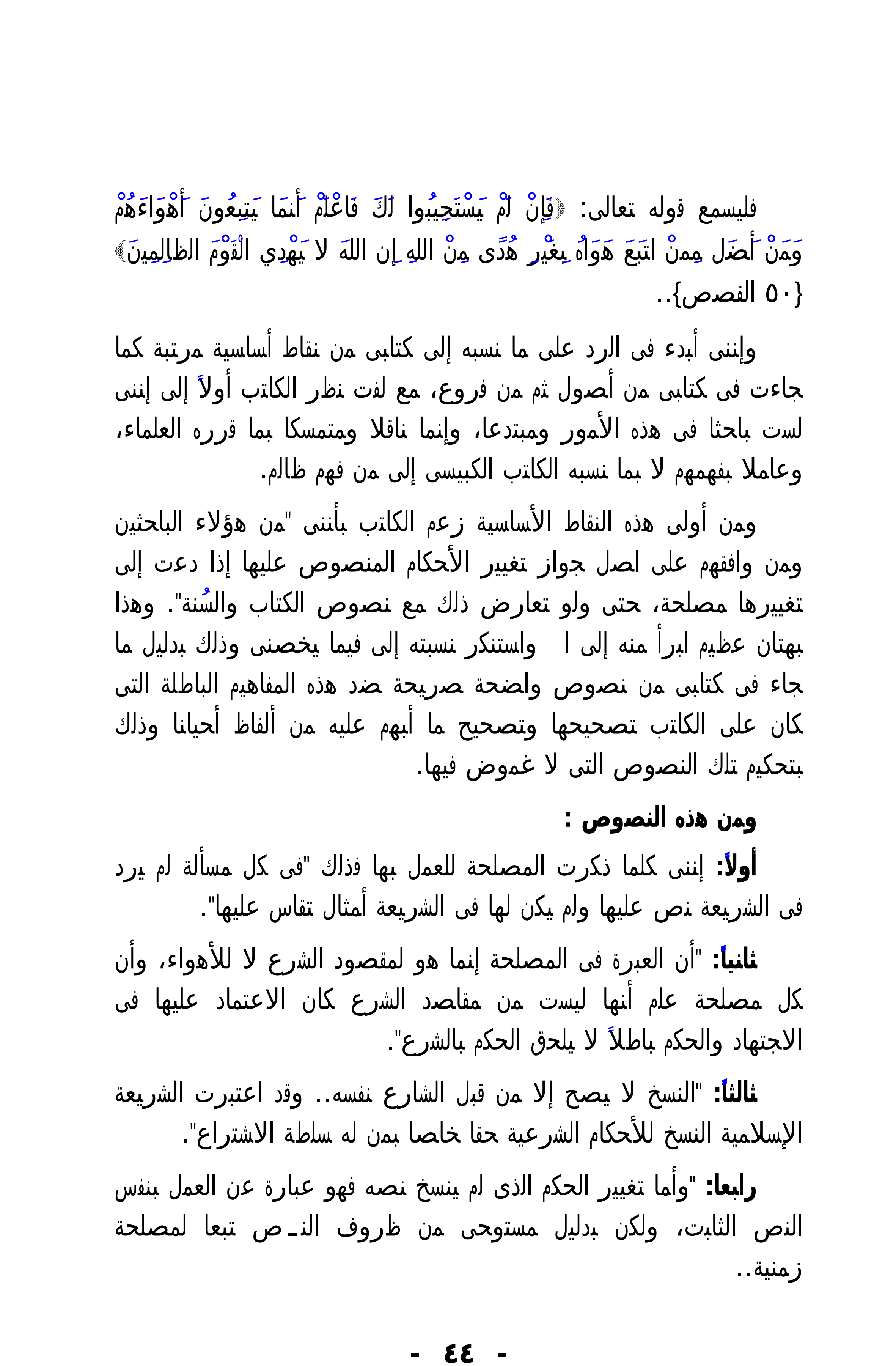
ولما قرر الأزهر تكوين لجنة للتحقيق معه، وقدمت تقريراً رد الشيخ الصعيدى على تقرير اللجنة بمقال مسهب ختمه بهذه الكلمات.

فليشهد التاريخ بعد هذا أن السرقة يجب فيها القطع أو الغرم أو الحبس على التخيير لا القطع وحده، وليشهد التاريخ أن لولىّ الأمر أن يتصرف فى العقوبات الثلاث بحسب ظروف كل عصر، وليشهد التاريخ أنى لم أخطئ حين قلت إن الأمر بالقطع وحده للإباحة لأنه شأن الواجب المخير.

* * *

ممن تعرض لهذا الموضوع، وأسئ فهمه أيضاً الدكتور معروف الدواليبى، وقد روى هو نفسه قصة ذلك فى مقال له بمجلة العربى (العدد ١٧٧ أغسطس ١٩٧٣ ص٩٩- ١٠١ فقال:

أخبرنى منذ أيام بعض الأصدقاء من كبار هيئة العلماء فى الرياض أن الدكتور أحمد عبيد الكبيسى مدرس الشريعة الإسلامية بجامعة بغداد قد نشر فى مجلتكم الغراء فى العدد ١٦٦ الصادر فى شهر رجب ١٣٩٢ – سبتمبر (أيلول) ١٩٧٢ كلمة تحت عنوان "الحكم بقطع يد السارق فى الشريعة الإسلامية" وأنه قد جاء فيها "إن بعض الباحثين، ومن هؤلاء معروف الدواليبى فى كتابه: المدخل إلى علم أصول الفقه الصفحة ٣٢١، قد ذهبوا إلى جواز إلغاء السرقة أو تبديلها بعقوبة أخرى تبعا لتغيير الأزمان والأحوال وأن لولى الأمر الحق فى تكييف عقوبة السرقة حسب الظروف والمقتضيات، وأن هؤلاء ومن وافقهم على أصل جواز تغيير الأحكام المنصوص عليها إذا دعت إلى تغييرها مصلحة حتى ولو تعارض ذلك مع نصوص الكتاب والسُنة، وأنهم أخذوا بوقوع النسخ كدليل على جواز تغيير الأحكام المنصوص عليها، وأنهم اعتبروا عدم قطع غلمان حاطب لما سرقوا "تصرفا فى النص وتعطيلاً للحد" ثم انهى هذا الكاتب كلمته بقوله "أما وقد تم التشريع الإسلامى واكمل ا دينه، وعقوبة السرقة على حالها، فليس لأحد أن يدعى أنه يعلم من وجوه المصلحة ما غاب عن علم ا تنزه ذكره، ومن شقى بادعاء ذلك اتبع هواه بغير هدى من ا إن ا لا يهدى القوم الظالمين".



فليسمع قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَمَا يَتبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَل مِمنْ اتبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللهِ إِن اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظالِمِينَ﴾ {٥٠ القصص}..

وإننى أبدء فى الرد على ما نسبه إلى كتابى من نقاط أساسية مرتبة كما جاءت فى كتابى من أصول ثم من فروع، مع لفت نظر الكاتب أولاً إلى إننى لست باحثا فى هذه الأمور ومبتدعا، وإنما ناقلا ومتمسكا بما قرره العلماء، وعاملا بفهمهم لا بما نسبه الكاتب الكبيسى إلى من فهم ظالم.

ومن أولى هذه النقاط الأساسية زعم الكاتب بأننى "من هؤلاء الباحثين ومن وافقهم على اصل جواز تغيير الأحكام المنصوص عليها إذا دعت إلى تغييرها مصلحة، حتى ولو تعارض ذلك مع نصوص الكتاب والسُنة". وهذا بهتان عظيم ابرأ منه إلى ا واستنكر نسبته إلى فيما يخصنى وذلك بدليل ما جاء فى كتابى من نصوص واضحة صريحة ضد هذه المفاهيم الباطلة التى كان على الكاتب تصحيحها وتصحيح ما أبهم عليه من ألفاظ أحيانا وذلك بتحكيم تلك النصوص التى لا غموض فيها.

ومن هذه النصوص :

أولاً: إننى كلما ذكرت المصلحة للعمل بها فذلك "فى كل مسألة لم يرد فى الشريعة نص عليها ولم يكن لها فى الشريعة أمثال تقاس عليها".

ثانياً: "أن العبرة فى المصلحة إنما هو لمقصود الشرع لا للأهواء، وأن كل مصلحة علم أنها ليست من مقاصد الشرع كان الاعتماد عليها فى الاجتهاد والحكم باطلاً لا يلحق الحكم بالشرع".

ثالثاً: "النسخ لا يصح إلا من قبل الشارع نفسه.. وقد اعتبرت الشريعة الإسلامية النسخ للأحكام الشرعية حقا خاصا بمن له سلطة الاشتراع".

رابعا: "وأما تغيير الحكم الذى لم ينسخ نصه فهو عبارة عن العمل بنفس النص الثابت، ولكن بدليل مستوحى من ظروف النـص تبعا لمصلحة زمنية..

خامساً: "أن العمل بمبدأ تغيير الأحكام بتغير الأزمان هو عمل اجتهادى جليل ودقيق، يتطلب حساً مرهفاً فى تلمس المصلحة للأمة ودفع المفسدة عنها، وإلا فإن إطلاق العمل به للمجتهدين يكون مدعاة لفوضى فى التشريع والقضاء"

سادساً: "أن الفقهاء اختلفوا فى المصلحة تجاه النصوص على أربع طوائف: الشافعية، والحنابلة والمالكية، والغلاة فى المصالح المرسلة كالطوفى" ثم قلت "ونرى لزاما علينا أن نشير إلى ما فى مذهب الطوفى وامثاله من خطر الغلو فى الأخذ بالمصالح المرسلة، وأن فى ذلك تعطيلاً للنصوص بما يبدو للمجتهد من المصلحة، ولو جاز لتعطلت نصوص الشرائع، وسادت الفوضى فى العمل بالشريعة.. ولذلك وجدنا الأئمة الأربعة مجمعين على رفض هذا الغلو".

سابعاً: "أن الإسلام لما اشتد ساعده وتوطد سلطانه، رأى عمر رضى ا عنه حرمان المؤلفة قلوبهم من العطاء المفروض لهم بنصوص القرآن، وليس معنى ذلك أن عمر قد ابطل أو عطل نصا قرآنيا، ولكنه نظر إلى علة النص لا إلا ظاهره، واعتبر إعطاء المؤلفة قلوبهم معللاً بظروف زمنية تقتضى ذلك العطاء، وتلك هى تألفهم عندما كان الإسلام ضعيفا، فلما قويت شوكة الإسلام وتغيرت الظروف الداعية للعطاء، كان من موجبات النص ومن العمل بعلته أن يمنعوا من هذا العطاء". "ومن هذا القبيل أيضاً اجتهاد عمر رضى ا عنه عام المجاعة فى وقف تنفيذ حد السرقة وهو قطع اليد، معتبراً أن السرقة ربما كان يندفع إليها السارقون بدافع الضرورة لا دافع الإجرام، وفى ذلك شبهة فى الجرم على الأقل، والحدود تدرأ بالشبهات". ومن المعلوم أن عمر رضى ا عنه كان أمر أولاً بقطع أيدى غلمان حاطب لما سرقوا، ثم أمر بوقف القطع.

ويتضح من هذه النصوص الواردة فى كتابى "المدخل إلى علم أصول الفقه" إننى لم أقل قط "بجواز إلغاء عقوبة السرقة تبعا لتغير الأزمان"، ولا قلت بالتصرف بالنص وتعطيل الحد، وإنما نقلت الحكم بوقف تنفيذ القطع عام

المجاعة بعد الأمر بالقطع، وذلك لأن الحدود تدرأ بالشبهات، ولم أقل قط "بجواز تغير النصوص أو تعطيلها إذا دعت إلى ذلك مصلحة". كما عرف ذلك عن الطوفى، والفرق خطير بين جواز تغير الأحكام الزمنية، وبين الزعم بجواز تغيير النصوص الثابتة وتعطيلها وهذا ما رددته ردا صريحاً وحذرت منه ودعوت إلى العمل بما أجمع عليه الأئمة الأربعة من رفض ذلك وعدم جواز الأخذ بالمصلحة "إذا تعارضت مع نصوص الكتاب والسُنة" ولذلك لا يجوز للكاتب الأستاذ الكبيسى أن يأخذ بمفاهيمه المغلوطة وأن يهمل نصوصه الصريحة، وأن ينسب إلىّ ظلماً ما قد صارحت بالتحذير منه، وخاصة ما نسبه إلى من سوء فهم لما استشهدت به من كلام ابن القيم رحمه ا ظنا منه أننى استشهدت به لإسقاط النص أو للتصرف فيه وتعطيله مما ابرأ إلى ا منه ومن سوء فهمه.

* * *

ومن الكتاب المعاصرين الذين قدموا اجتهادا فى موضوع السرقة الأستاذ عبد ا العلايلى فى كتابه "أين الخطأ" وخلاصة ما انتهى إليه فى موضوع الحدود قوله "أن العقوبات المنصوصة ليست مقصودة بأعيانها حرفياً، بل بغاياتها.

ويستطرد :

"وليس معنى هذا الرأى، أن عقوبة "القطع" فى السرقة، ليست هى الأصل، وأنها لا تطبق، بل أعنى أن العقوبة المذكورة غايتها الردع الحاسم، فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها، وتظل هى الحد "الأقصى، الأقسى" بعد أن لا تفى الروادع الأخرى، وتستنفد ومثلها "الجلد" فى موجبه. ولا أذهب أبداً مذهب التأويل الموغل، الذى استبعدته وأسقطته من الاعتبار.. بمجازية تفسير "فاقطعوا" ومجازية "فأجلدوا" مشاكلاً تفسير النبى "أنصر أخاك ظالماً" الخ... أى خذوا هؤلاء وهؤلاء بالوازع الرادع، الذى هو "قطع وجلد" مجازيان، لا حسيان".

ولانتقل إلى تبيان رأيى، الذى ينهض على إقامة مطلق الردع مقام الحد عينه، إلا فى حال الأصرار، أى المعاودة تكراراً ومراراً "فآخر الدواء الكى".

وأستأنس بحديث: "لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الإستغفار، وإن لم يخل سنده من مقال.

"أما المبادرة إلى إنزال الحد عينه – فعدا عن أنه لا يتفق مع روح القرآن، الذى جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام، وليس لجعل المجتمع مجموعة مشوهين، هذا مقطوع اليد، والآخر الرجل، والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف الخ... لا يتفق مع القواعد النحوية فقد لحظه جيداً المبرد فى كتابيه: الكامل والمقتضب. فالقرآن، إن فى السرقة أو الزنى، عبر بصيغة اسم الفاعل (السارق والسارقة)، (الزانية والزانى)، ومعروف أن التحلية بأداة التعريف، فى هذا المورد، تجعله أقرب إلى النسبة منه إلى مجرد التلبس بالحال الفعلية، فكثيراً ما دلت صيغة اسم الفاعل عليها، مثل طالق، فارك الخ...

وعليه فالتبادر، الذى هو علامة الحقيقة فيهما، يحمل على أنه من باب النسبة إلى السرقة والزنا، أى من غدا هذا وهذا ديدنه، ويقوى الفهم المذكور، الآية اللاحقة لآية السرقة ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِن اللهَ يَتُوب عَلَيْهِ إن اللهَ غَفُور رَحِيم﴾. {٣٩ المائدة}.. أى تترك له فرصة للاستتابة وإصلاح السلوك، وإلا كانت مقحمة إقحاماً فى مجال حكمى ولا معنى لها. ويقويه أكثر فأكثر، الآية ﴿فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَه عَذَاب أَلِيم﴾. {١٧٨ البقرة}..

وهذا التأكيد على "البعدية" بالنص الصريح، يقطع عرق النزاع، فى أنه لا قطع ولا جلد ولا حد إلا بعد استتابة ونكول، وإصرار معاود للمعصية" انتهى.

* * *

وقام الدكتور إسماعيل على معتوق عضو مجلس الشعب عن دائـرة قنا (١٩٧٦/ ١٩٧٧) بشىء من الاجتهاد وفى مشروع قانونه الذى قدمه إلى المجلس بتعديل قانون العقوبات تعديلاً يصبح بمقتضاه قانونا إسلاميا كاملاً إذ جاء فيه:

المادة ٣١٢: وقد لاحظ بعض الفقهاء والباحثون أن كلمة السارق وكلمة السارقة وصفان لا فعلان والوصف لا يتحقق فى الشخص إلا بالتكرار فلا يقال لمن ظهر منه الجود مرة إنه جواد ولا لمن وقع منه الكذب مرة أنه كذاب ولا للفاسق الذى لا يقول الحق أو المنافق الذى لا يخفى ما لا يبديه إذا صدق مرة إنه صادق أو صدوق إنما تقال هذه الأوصاف لمن يتكرر منه فعلها حتى تكون اسما له وعنوانا يعرف به. وبتطبيق هذا على كلمة السارق والسارقة يكون **المستحق للقطع هو من صار هذا وصفا له، ولا يكون ذلك إلا بتكرار الارتكاب ولا يكون بالفعل مرة واحدة فلا تقطع إلا يد السارق العائد.**

ومما يرشح لهذا الرأى ما ورد فى مؤخرة الآية ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِن اللهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِن اللهَ غَفُور رَحِيم﴾. ولا تكون التوبة النصوح فى الغالب ممن يتكرر منه بالفعل بل إنها تكون لمن يرتكب الفعل بجهالة ثم يتوب من قريب ولذلك يقول ا تعالى ﴿إِنمَا التوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلذِينَ يَعْمَلُونَ السوءَ بِجَهَالَةٍ ثُم يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾. فضلا عن أن المخزومية التى قطع الرسول يدها قد عرف عنها أنها معتاده السرقة فكانت لا ترد الودائع التى تودعها ولا العوارى التى تستعيرها وبالإضافة إلى ذلك فقد روى عن عمر بن الخطاب رضى ا عنه أنه لما أراد قطع يد شاب سرق قالت له أمه أعف عنه يا أمير المؤمنين فإن هذه أول مرة فقال لها عمر: إن ا أرحم من أن يكشف ستر عبده لأول مرة.

والواقع أن الآثار الواردة لم يكن فيها ما يشير إلى وجوب التكرار لإقامة الحد وأن رسول ا قطع يد رجل سارق رداء آخر وضعه فى مثل حرزه بالمسجد دون أن يسأله أسبق منه ذلك لم يسبق إلا أنه يقال إن السرقة فى هذا المكان وفى مثل هذه الحال لا تكون إلا ممن تكررت منه السرقة. فضلا عما أجمع عليه الفقهاء من القطع لأول مرة لم يعرف مخالف لها إلا تلك الرواية عن عمر رضى ا عنه والتى لم يكن فيها تصريح باشتراط التكرار.

غير أن المشروع قد أخذ بهذا الرأى الذى جعل الحد فى السارق العائد لأنه هو الأقرب إلى تفسير لفظى السارق والسارقة وأن الحالتين اللتين رويتا عن الرسول كانتا من شخصين عرفت أولاهما بأنها تجحد العوارى ولا ترد الودائع ففيها صفة الاعتداء على المال والثانى مقتحم على مكان مقدس لا يجرؤ على الاقتراب منه إلا من جبلت نفسه على الشر واستمرأت روحه الجريمة، وذلك شأن المعتاد. وذلك بالإضافة إلى أن هذا الرأى وإن كان حديثا إلا أنه خلق شبهة قوية لها سندها من اللغة والتطبيق تعين بها درأ الحد على نحو ما درج عليه المشروع عند كل اختلاف بين الفقهاء – فلا يجوز تطبيقه على من سرق لأول مرة وهذا ما نصت عليه المادة ٣١١ من المشروع بل يتعين أخذه بالتعزير، ثم أن هذا المشروع يتعرض لوقت اعتاد فيه الكثير الاعتداء على الأموال لوهن العقوبات الحالية وعدم جدواها فى الصد عن هذا النوع من الجرائم فأصبح من المتعين التدرج معهم كنوع من التربية على الحياة الطاهرة الجديدة وضرب من تورط فى السرقة للمرة الأولى مع تنبيهه بأن يده ستقطع إن عاد إلى السرقة فإن عاد فلا يلومن إلا نفسه وهذا التدرج له ما يسوغه فهو لا يصطدم بالنص: صريحه أو فحواه".

نقول لو أن السادة الذين اجتهدوا فى موضوع السرقة بدءاً من الشيخ عبد المتعال الصعيدى حتى الأستاذ معتوق راجعوا تفسير الآية ٣١ من سورة النجم ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلا اللمَمَ﴾. لوجدوا فيها ما يؤيد اجتهاداتهم فقد جاء فى تفسير ابن كثير عن أبى هريرة أن اللمة من الزنا ثم يتوب ولا يعود وعن الحسن أنه قال اللمم من الزنا والسرقة أو شرب الخمر ثم لا يعود وتكرر إيراد روايتى أبى هريرة والحسن اللتين أوردهما ابن كثير فى تفسير الطبرى وجاء فى تفسير الطبرى عن عبد ا بن عمرو قال اللمم ما دون الشرك.

كما جاءت هذه الروايات أيضاً فى تفسير القرطبى.

ولا شك أن الرسول وأبا بكر وعمر وغيرهم من الصحابة استظهروا هذه الآية عندما كانوا يلقنون المتهم الإنكار ويدفعون عنه الحد بكل الوسائل على نقيض الفقهاء الذين أعملوا النص دون أن يعودوا به إلى مثل هذه الآية بحيث يكون حكمهم جامعاً ما بين نص الحكم والنص القرآنى الذى يرتفق على نص الحكم، وبهذا يسقط الحد فى الحالات الأولى، لأن ا تعالى سبق بالعفو عنها أو أسقطها من كبائر الآثم والفواحش.

الفصل الخامس
تعميق العقيدة
قبل تطبيق الشريعة

- ١ -

لا ريب أن القارئ قد تكون لديه فكرة عن الطبيعة الخاصة للشريعة نتيجة تفرعها من العقيدة وأن هذه الحقيقة هى التى تعطى الشريعة طبيعتها الخاصة التى تميزها عن منظومة القوانين التى تضعها الدول الأوروبية أو غيرها، أعنى دون الاعتماد على أساس دينى، والتى يفترض بالطبع أن تكون محل التقدير باعتبارها القانون. ولكن هذا قلما يتحقق بالقدر اللازم إذ كثيراً ما لا تثق الجماهير فى بعض نصوص قانون ما وترى أنه قد وضع لغاية خاصة وليس لمصلحة عامة وقد يصل امتهان القانون إلى إطلاق تعبير "القانون حمار" فى بعض الكتابات، وهذا أمر لا يتصور بالنسبة للشريعة إذ أن جذرها الدينى يضفى عليها حصانة وقداسة ويعطى الالتزام بها طابعاً إيمانيا..

ومع أن الفضل فى هذا كله يعود إلى العقيدة إلا أن كثيراً من المفكرين الإسلاميين فتنوا بالشريعة، وما توحى به بفضل كمالها من تكوين مجتمع أمثل تنتفى فيه المنازعات والمصارعات التى تمزق المجتمعات الأخرى.

وشيئاً فشيئاً يتحول هذا الإعجاب إلى إيمان بأهمية الشريعة.. وشيئاً فشيئاً يكبر هذا الإيمان ليطغى على العقيدة فلا تذكر إلا لماماً، وكأن الشريعة بحكم نصوصها يمكن أن تؤدى وظيفتها فى تكوين المجتمع الأمثل.

ولما كانت الفكرة لدى هؤلاء عن تطبيق الشريعة يأخذ صورة تقنين الشريعة أى إصدار القوانين التى تبلور نصوصها فى مواد قانونية بهدف

التطبيق، ولما كان إصدار القوانين هو حكر الدولة الذى لا ينازعها فيه جهاز آخر فإن آمل هؤلاء كله تمحور حول تكوين الدولة التى تصدر قوانين الشريعة..

ومع أن هذا السياق من مقدمات لنتائج يبدو طبيعياً وسليماً، فالأمر المحقق أن نصوص قوانين الشريعة ما لم تصطحب الطبيعة الإيمانية لها فإنها لن تعد إلا نصوصاً جوفاء يمكن استغلالها وتحريفها، أو على أحسن تقدير تفقد حرارة الإيمان.

وما لم تكن هناك عقيدة، فلن تكون هناك شريعة، وإنما سيكون هناك نظم مدنية تمثلها القوانين الوضعية.

لقد قلنا إن العقيدة هى الأصل.. ويكون طبيعياً أن يأتى تعميق العقيدة قبل تطبيق الشريعة، ليس فحسب لأن هذا هو ما تقتضيه العلاقة ما بين الأصل والفرع، ولكن أيضاً لأنه هو التطور الذى أخذه تاريخ الإسلام. فقد ظهرت العقيدة، وظلت وحدها هى التى تمثل الإسلام طوال سنوات مكة، أى ثلاثة عشر عاماً من ثلاثة وعشرين عاما هى مدة البعثة، ولم يكن للإسلام طوال الفترة من حدود أو شريعة أو جهاد إلا بمعنى تكوين النفس تكوينا إيمانيا يقوم على جهاد النفس ولو مات أحد المسلمين فى هذه الفترة وهو يعب الخمر عياراً لما جوزى على ذلك فى الآخرة، وبعد أن انتهت هذه المرحلة وظهر مجتمع المدينة (لأن كلمة دولة المدينة ليست دقيقة تماماً لاعتبارات عديدة أشرنا إليها فى مناسبات سابقة عديدة) ظهرت الشريعة.

فالترتيب الطبيعى للأمور أن تظهر العقيدة أولاً.. وتتعمق فى النفوس حتى يمكن تطبيق الشريعة. لأن تطبيق الشريعة لابد وأن يرتكز على أساس إيمانى (وهو ما تقدمه العقيدة).

إن الإيمان ضرورى ولا يمكن الاستغناء عنه لأنه :

أ. هو الذى يجعل الناس تتقبل موجبات ومحرمات الشريعة، إذ ليس من السهل منع الناس من الاكتساب عن طريق الربا، أو البيوع الفاسدة أو الالتزام بعدم شرب الخمر أو عدم الانسياق مع ما تهوى

الأنفس وكذلك الإيمان بضوابط الحكم الإسلامى ما لم يؤمن بها الناس إيمانا قلبيا طوعيا.

ب. أن فهم الشريعة – فى ضوء العقيدة – سيحسم الاختلافات فى تحديد المشكلات، وأولوياتها، وطرق علاجها وسلامة التطبيق وعدم الانحراف وتحقيق التكامل ما بين الشريعة والعقيدة وسيصهرها جميعا فى بوتقة واحدة بحيث تكون الثمرة (الشريعة) مرتبطة بالجذر (وهو العقيدة) ومرتكزة عليه.

ج. إن الإيمان وهو ثمرة العقيدة هو الذى يختصر الوقت، ويوفر قوة الدفع اللازمة لتحقيق التغيير وتحويله من إرادة إلى فعل وعمل، وبقدر قوة الإيمان بقدر ما تكون قوة الدفع، وبقدر ما يختصر الوقت ويحقق النجاح.

فالإيمان هو الطاقة، أو الوقود المجانى المستكن فى النفوس والذى يؤدى تفجيره إلى توليد قوة الدفع التى بدورها تحول الخطة المرسومة من كلمات وأرقام إلى وقائع وأفعال. كما يفعل البنزين فى الطائرة إذ يدفع بها للأمام بسرعة ويمكنها من الارتفاع عن الأرض.

وهكذا تتضح أهمية العقيدة التى تولد الإيمان الذى يولد القوة الدافعة.

ومن هنا فإن العقيدة لازمة لأنها هى التى توفر الإيمان أى القوة الدافعة، ولتوضيح الصورة، أى سلامة التطبيق وعدم الانحراف، وكثيرا ما يخطر للإنسان أن هذه الفكرة هى مما لا يختلف عليه اثنان، ومما تؤدى إليه البديهة والترتيب المنطقى للأولويات، ولكن ما جعل البعض يتحمس لأولوية الشريعة هى الفكرة الخادعة عن قدرة "السلطة" على تحقيق الإنجازات الكبرى. إن السلطة يمكن بالفعل أن تقيم مشاريع عمرانية مثل "السد العالى" ولكنها تعجز تماما عن بناء إنسان أو بث إيمان أو حتى إصلاح إدارة القصر العينى.

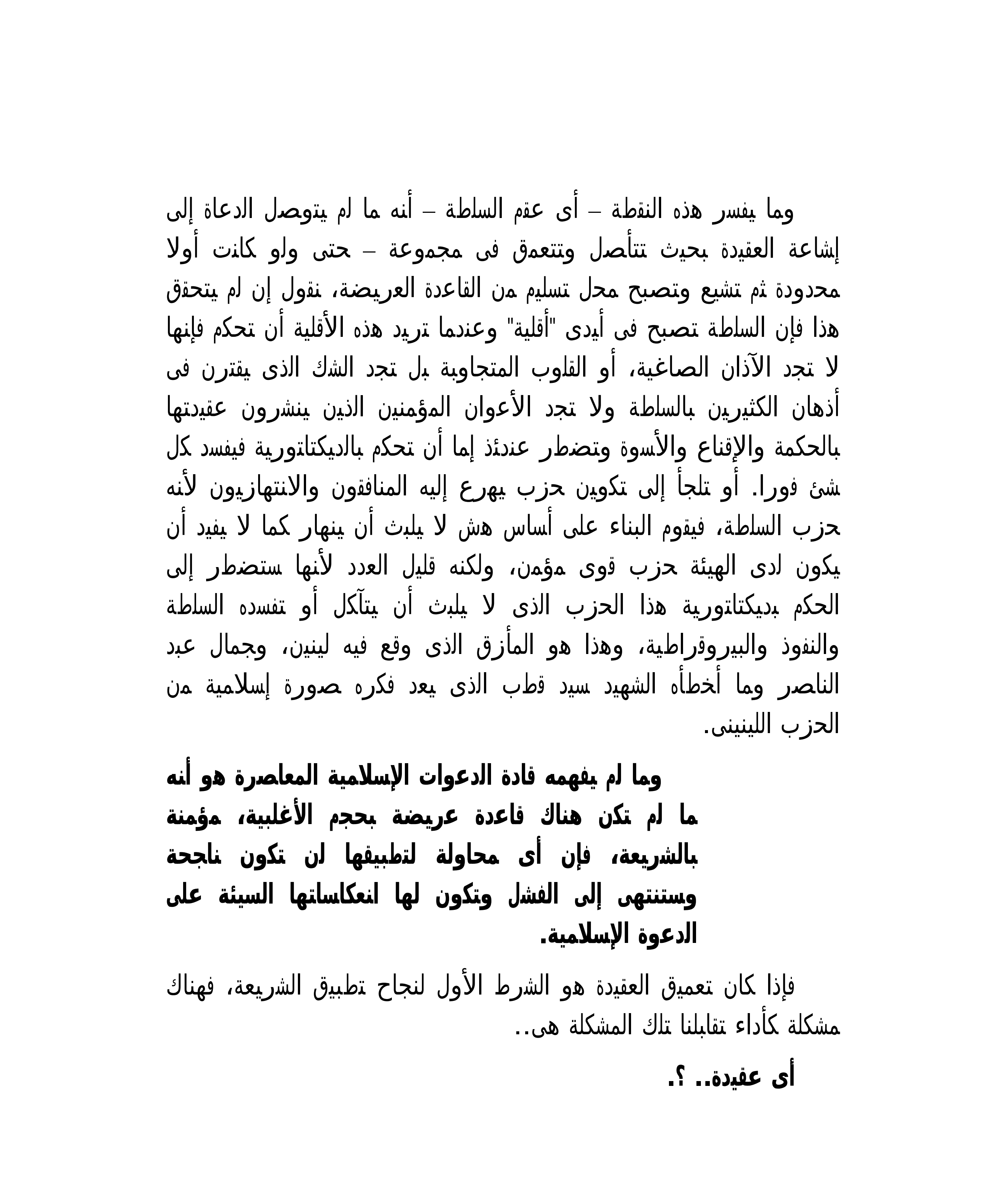
وقد استهوت هذه الفكرة وضللت أذكياء الدعاة بحيث آمن بها المعسكران اللذان – على تناقضهما – يمثلان "دعوة" إلا وهما الهيئات الإسلامية، والأحزاب الاشتراكية، وقد كان الإمام الشهيد حسن البنا رحمه ا



حذرا فى هذه الناحية، وخاص من أن يؤخذ بها عندما قال إن الإخوان لا يسعون للحكم ولكن الحكم هو الذى يسعى إليهم، وكذلك تفرقته الحكيمة ما بين القوة.. والثورة، وترحيبه بالأولى وعزوفه عن الثانية، وتركيزه على البناء النفسى والعمق العقيدى والأساليب التربوية ولكن هذا لم يستمر حتى فى الإخوان المسلمين كما لم يوجد أصلاً لدعاة الاشتراكية وعلى رأسهم لينين، الذى جعل هدفه الأول هو "السلطة" وتصور أنه عن طريق السلطة يمكن أن يبنى الاشتراكية ولما نجح فى الاستيلاء على السلطة عمل جاهدا بكل ما فيه من تصميم وإرادة وعبقرية لإقامة بناء الاشتراكية وإرساء قواعدها، وبدا أنه نجح فى هذا، ولكن سبعين سنة من السلطة لم تكف لتحقيق الاشتراكية وتهاوت أخيرا عندما تعرضت للاختبارات، ويمكن القطع بأن عشر سنوات من الرسول كانت أبقى أثرا من سبعين سنة من لينين وخلفائه لأن الرسول عنى أولا بتعميق العقيدة خلال ثلاثة عشرة سنة قبل أن يتقلد سلطة. كما أن خمسين سنة من نشاط الجمعية الفابية فى بريطانيا لإدراج الفكر الاشتراكى بالنشر والدعوة السلمية بين النقابات والجماهير كللت بالنجاح عندما بدأ حزب العمال ثورته الاجتماعية سنة ٤٥ عندما تقلد الحكم، وحقق أكثر ما تطلبه الجماهير من الاشتراكية. دون أن يقع فى سوءة السلطة أو يرتكب ما ارتكبه لينين وستالين وماوتسى تونج من سفك الدماء انهارا والقضاء على الحرية وغيرها من الموبقات التى لوثت الحكم الاشتراكى وجعلته نقمة بدلا من أن يكون نعمة.

وهذه التجربة المرة المكللة بالدماء، والآلام والفظائع إنما كانت لإيمان لينين – الذى وصل إلى حد الهوس – بالسلطة – ولك أن تقول الثورة – وأنها قادرة على تحقيق العقيدة الاشتراكية فى حين أن السلطة هى سم العقائد وما أن تدخل السلطة حتى تخرج العقيدة.

وأنه لمن أهم الأمور أن يؤمن قادة الدعوات الإسلامية أن وازع السلطان لا قيمة له ما لم يقم على أساس وازع القرآن، وأنهم ما لم يقيموا بناءهم على أساس من العمق الإيمانى، فإنه لابد سينهار.



وما يفسر هذه النقطة – أى عقم السلطة – أنه ما لم يتوصل الدعاة إلى إشاعة العقيدة بحيث تتأصل وتتعمق فى مجموعة – حتى ولو كانت أولا محدودة ثم تشيع وتصبح محل تسليم من القاعدة العريضة، نقول إن لم يتحقق هذا فإن السلطة تصبح فى أيدى "أقلية" وعندما تريد هذه الأقلية أن تحكم فإنها لا تجد الآذان الصاغية، أو القلوب المتجاوبة بل تجد الشك الذى يقترن فى أذهان الكثيرين بالسلطة ولا تجد الأعوان المؤمنين الذين ينشرون عقيدتها بالحكمة والإقناع والأسوة وتضطر عندئذ إما أن تحكم بالديكتاتورية فيفسد كل شئ فورا. أو تلجأ إلى تكوين حزب يهرع إليه المنافقون والانتهازيون لأنه حزب السلطة، فيقوم البناء على أساس هش لا يلبث أن ينهار كما لا يفيد أن يكون لدى الهيئة حزب قوى مؤمن، ولكنه قليل العدد لأنها ستضطر إلى الحكم بديكتاتورية هذا الحزب الذى لا يلبث أن يتآكل أو تفسده السلطة والنفوذ والبيروقراطية، وهذا هو المأزق الذى وقع فيه لينين، وجمال عبد الناصر وما أخطأه الشهيد سيد قطب الذى يعد فكره صورة إسلامية من الحزب اللينينى.

وما لم يفهمه قادة الدعوات الإسلامية المعاصرة هو أنه ما لم تكن هناك قاعدة عريضة بحجم الأغلبية، مؤمنة بالشريعة، فإن أى محاولة لتطبيقها لن تكون ناجحة وستنتهى إلى الفشل وتكون لها انعكاساتها السيئة على الدعوة الإسلامية.

فإذا كان تعميق العقيدة هو الشرط الأول لنجاح تطبيق الشريعة، فهناك مشكلة كأداء تقابلنا تلك المشكلة هى..

أى عقيدة.. ؟.

- ٢ -

يبدو أن هذا سوآل لا محل له، وأن مجرد إيراده يثير الدهشة، فنحن لم يكن لدينا ما نتكلم عنه إلا العقيدة. وأهميتها ثم تأتى الآن ونقول أى عقيدة؟.

هذا يعود إلى حقيقة لم ينفسح السياق السابق للإشارة إليها على أهميتها.

تلك الحقيقة أن فهم الإسلام كله، وليس العقيدة والشريعة بل أيضاً الروافد الهامة من تفسير وحديث وفقه السائد الآن والمسلم به والذى تدعو إليه المؤسسة الدينية والذى يؤمن به المصلحون وتنادى به الدعوات الإسلامية على اختلافها المتشددة والمعتدلة، بل والتى تفخر بها كل هؤلاء من دعاة، أو هيئات، أو أزهر أو فقهاء هو الفهم السلفى للعقيدة.

وهو فهم يختلف عن الفهم القرآنى، كما يختلف عن الفهم النبوى.

إنه باختصار فهم الأسلاف...

وإذا أردنا محددات لهذا الفهم لقلنا إنه يشترط:

١. إتباع المذاهب السُنية الأربعة.

٢. قبول ما تعرضه التفاسير المعتمدة مثل الطبرى والقرطبى وبن كثير الخ... واستمداد الأحكام منها وكذلك قبول كل "علوم القرآن" من ناسخ ومنسوخ وأسباب النزول الخ...

٣. قبول ما قرره المحدثون فى علوم الحديث رواية ودراية والتسليم على الأقل بصحة أحاديث البخارى ومسلم.

٤. توقير السلف الصالح وعدم المساس بهم واستلهامهم إن لم يكن فى الأحكام، فعلى سبيل الأسوة..

وفى الوقت الذى تعتز فيه الدعوات الإسلامية على الساحة بهذا الميراث السلفى، ويؤمن به الكتاب والدعاة الإسلاميون، ويعد كل خارج على هذه الضوابط الأربعة شاذاً، أو منحرفاً أو مائلاً عن الخط المستقيم ويتعرض

للاتهام بشتى التهم، **فإن دعوة الإحياء الإسلامى[١] ترى أن لا تقدم إلا بعد مجاوزة هذه السلفية، وأن التمسك بها لن يسمح بأى تقدم وإنما يعنى الجمود وبالتالى التخلف..**

وهذا ما يتطلب إعادة كتابة منظومة المعرفة الإسلامية بفروعها الثلاث التفسير والحديث والفقه وهذا الأمر على جسامته، وعلى أنه يصدم الكثيرين، فلا مفر منه.

لا الترقيع يصلح، ولا التجزئية تصلح، ولا التدريج يصلح هذه كلها مسكنات وعلاجات وقتية لا تلبث أن تتبدد.

ولماذا يكون لا مفر منه...؟
الرد لأن الالتزام به يعنى التخلف..
وما الدليل على ذلك...؟

الدليل على ذلك واقع المسلمين المتمسكين بهذا الفهم السلفى والملتزمين به. فالواقع المتخلف المتدهور يضعنا أمام سؤال إما أن هذا التدهور والتخلف يعود إلى هذا الإسلام الذى يلتزم به المسلمون خاصة وإننا نجده (أى التخلف) حيثما وجد المسلمون، فى الشرق والغرب والشمال والجنوب.. وإما أن هذا الذى يؤمن به المسلمون ليس هو الإسلام الحق لأن الإسلام الحق نهض بالمسلمين ولم ينزل بهم.

وهذا التحليل الأخير هو الحقيقة والصواب وأمامه لا يكون مفر..

ولماذا ننزعج، ونندهش، ونخاف، ونحجم... هل الذى وضع هذا التراث ملائكة نزلوا من السماء؟ هل هم أناس لهم عصمة ووصفوا بالكمال دون الناس؟ ألم يقل أبو حنيفة منذ أكثر من ألف وثلثمائة عام "هم رجال.. ونحن رجال" أفلا يحق لنا أن نقول إننا اليوم أقدر من أسلافنا على العمل بفضل ما توافر لنا من أدوات ومعدات البحث وبفضل الثورة الثقافية التى جعلت المعارف تنهمر كسيل جارف..

---

١) لمعرفة دعوة الإحياء الإسلامى إقرأ "دعوة الإحياء الإسلامى تعرض نفسها على القبائل – فهل من مدكر؟" دار الفكر الإسلامى ٢٠٠٥.

وإذا كان الشاعر القديم قد قال:

إنا وإن أحسابنا كرمت

لسنا على الآبـاء نتـكل

نبنى كما كانت أوائلنا

تبنى ونعمل مثلما عملوا

فما أحق أن ينطبق علينا هذا القول...

نحد لا نحس عجزاً، ولا يتملكنا خوف، بل إننا بالفعل قد وضعنا الخطوط الأولية لإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية وشرحنا هذا بنوع من التفصيل فى كتاب "تجديد الإسلام" ويمكن تلخيصه كالآتى:

أولاً: إثبات أن الإسلام إنما أنزل للإنسان وليس العكس، ذلك أن مشيئة ا تعالى اقتضت أن يجعل الإنسان خليفة له على الأرض فخلقه فى أحسن تقويم، وعلمه الأسماء وأسجد له الملائكة وهذه وقائع لها مدلولاتها بالطبع. وحرصاً على هداية الإنسان وتسليحه ضد الغوايات. ولدعمه عندما تعرضه أوضاع ما للإذلال والاستغلال أنزل ا الإسلام "ليخرج الناس من الظلمات إلى النور" وليضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم". **فالإسلام فى جوهره رسالة تحرير والرسول فى حقيقته زعيم جماهير والغرض من وراء كل هذا هو الإنسان وإعداده ليكون أهلاً لما أراده ا له خليفة على الأرض.**

وقد أثبت كتاب "تجديد الإسلام" كيف أن الديانات كلها كانت هى التى أنقذت الجماهير المستعبدة من إسار الجبروت: اليهود فى مواجهة الفراعنة، الأرقاء والمستضعفين فى مواجهة روما. وأخيراً القبائل العربية المتنازعة لتكون أمة تحمل الكتاب والميزان ولم تكن هناك قوة أخرى غير الأديان تعنى بالجماهير ولا تقوى على صد جبروت الأباطرة والفراعنة والقياصرة.

وأثبت الكتاب أن المجتمع النبوى فى المدينة وهو الوحيد الذى يمثل الإسلام ويحسب عليه كان مجتمعاً إنسانيا بمعنى الكلمة يوفر الكرامة والأمن للإنسان من واقع فهم المسلمين وقتئذ لدينهم وأن شرعة المساواة كانت هى

القانون الأعظم فى مجتمع المدينة وأن سلطة الحكومة كانت مقيدة من البداية بقبول الجماهير وفى النهاية بحق الجماهير فى تقويمها وعزلها.. ولا يؤثر على هذا أن لم نجد كلمات "الحرية" أو "حقوق الإنسان" لأن للأديان تعبيراتها الخاصة التى تعبر بها عن هذا المضمون نفسه فالبراءة الأصلية وفكرة أن الحرام هو ما جاء نص صريح بتحريمه فى القرآن يحقق الحرية بأوسع معانيها ومجالاتها، وحق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، يحقق التكافل الاجتماعى وفرض الزكاة التى تؤخذ من الأغنياء لتعطى للفقراء يحقق التكافل الاقتصادى"، وكان الإنسان فى المدينة عهد الرسول آمنا فى سربه لا يتصور أن يهجم عليه بوليس ويزجه فى السجن فالمدينة لم يكن لها بوليس ولم يكن فيها سجون.

٢. إن هذه الفترة التى حققت "اليوتوبيا" التى تمناها الفلاسفة انتهت سريعاً، ربما بمجرد أن طعن عمر بن الخطاب، وربما طالت شيئاً ما ولكنها انتهت نهاية مأساوية ومؤسفة سنة ٤٠ هجرية عندما أحل معاوية بن أبى سفيان الحكم العضوض محل الخلافة الراشدة ونقل العاصمة من المدينة إلى دمشق..

من هذه اللحظة بدأت مرحلة جديدة من تاريخ الدولة الإسلامية، مرحلة حافلة بالحكم المطلق، وإهدار كل الحقوق والحريات ووصلت هذه المرحلة إلى قمتها فى القرنين الثانى والثالث للهجرة – عندما بلغت المرحلة الإمبراطورية التى لا تغرب عنها الشمس أو "لا يتجاوزها السحاب"[١].

ولا تقتصر طبيعة هذه المرحلة على الحكم المطلق، إذ إنها اتسمت بظهور ملل ونحلل شاذة، منحرفة، من آثار الوراثات القديمة لحضارات الشعوب التى فتح الإسلام بلادها كما دخلها أجناس من ترك، وفارسيين، وديلم، وكرد الخ... وتأثر فقهها وفكرها بآثار الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو..

---

١) إشارة إلى كلمة الخليفة هارون الرشيد إلى سحابة عابرة "أذهبى حيث شئت فسـيأتينى خراجك".

فى هذه الفترة بالذات وضع الأسلاف منظومة المعرفة الإسلامية (لاحظ أن أحمد بن حنبل الممثل الأول للسلفية عاصر حكم المأمون والمعتصم أى القمة التى بلغتها الإمبراطورية وبدأت بعدها فى النزول.. وتحتم علي الفقهاء سياسيا، وسيكولوجيا وعمليا، شاعرين أو غير شاعرين، راغبين أو غير راغبين أن تصدر أحكامها بما يتفق مع طبيعة المرحلة الإمبراطورية للدولة وليس بما يتفق مع الأصول التى قررها القرآن وطبقها الرسول. لقد انتهى عهد الإنسان وبدأ عهد السلطان، انتهت الأوضاع القرآنية النبوية الإنسانية وجاءت الأحكام السلطانية السلطوية المستبدة وظهر هنا فى أحكام تأمر بطاعة الأمير وإن جلد ظهرك وغصب مالك، وتغفل الزكاة بينما تؤثن الصلاة، وتصطنع صيغة "من جهل معلوما من الدين بالضرورة" فهو مرتد وتقنن دونية المرأة وهذه كلها تناقض مع ما كان قائماً فى المرحلة النبوية والخلافة الراشدة بقدر ما تتفق مع مقتضيات الدولة الإمبراطورية.

٣. كشفت دعوة الإحياء عن مأخذ خطير، فى منظومة المعرفة الإسلامية دق على القائمين عليها – ذلك هو وجود كيد قديم للإسلام ظهر من أيام الرسول وعبرت عن الآية ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾. {٢٦ فصلت}.. ولما كان القرآن محفوظا فى الصدور، مثبتا فى الرقاع فإن اللغو فيه إنما يكون ممكنا بوضع أحاديث تشكك فيه وتشوه صفحته وتتضمن أحكاما مناقضة له وقد قام المشركون والمنافقون بهذا، ولكن لم تعرف هذه الأحاديث أو لم يؤخذ بها إلا مع بداية المرحلة الإمبراطورية ومع وضع المفسرين تفسيراتهم إذ دق عليهم تبين وضعها لأن الذين وضعوها جعلوا لها سنداً ينتهى إلى عمر بن الخطاب أو عائشة أو ابن مسعود أو غيره من الصحابة.. وكان المحدثون قد أصبحوا أسرى الإسناد وأصابهم ذلك بنوع من الغفلة فضلاً عن أن هذا التشويه أو المسخ كان يتلاءم مع طبيعة المرحلة الإمبراطورية ويحل لها مشكلتها. ولا يخالج دعوة الإحياء شك أن كل الأحاديث عن الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وكل ما حفلت به كتب السيوطى والزركشى عن آيات أو سور منسية أو أخطاء فى الآيات، يضاف إليها الأحاديث التى تقيد حرية الاعتقاد وتقرر

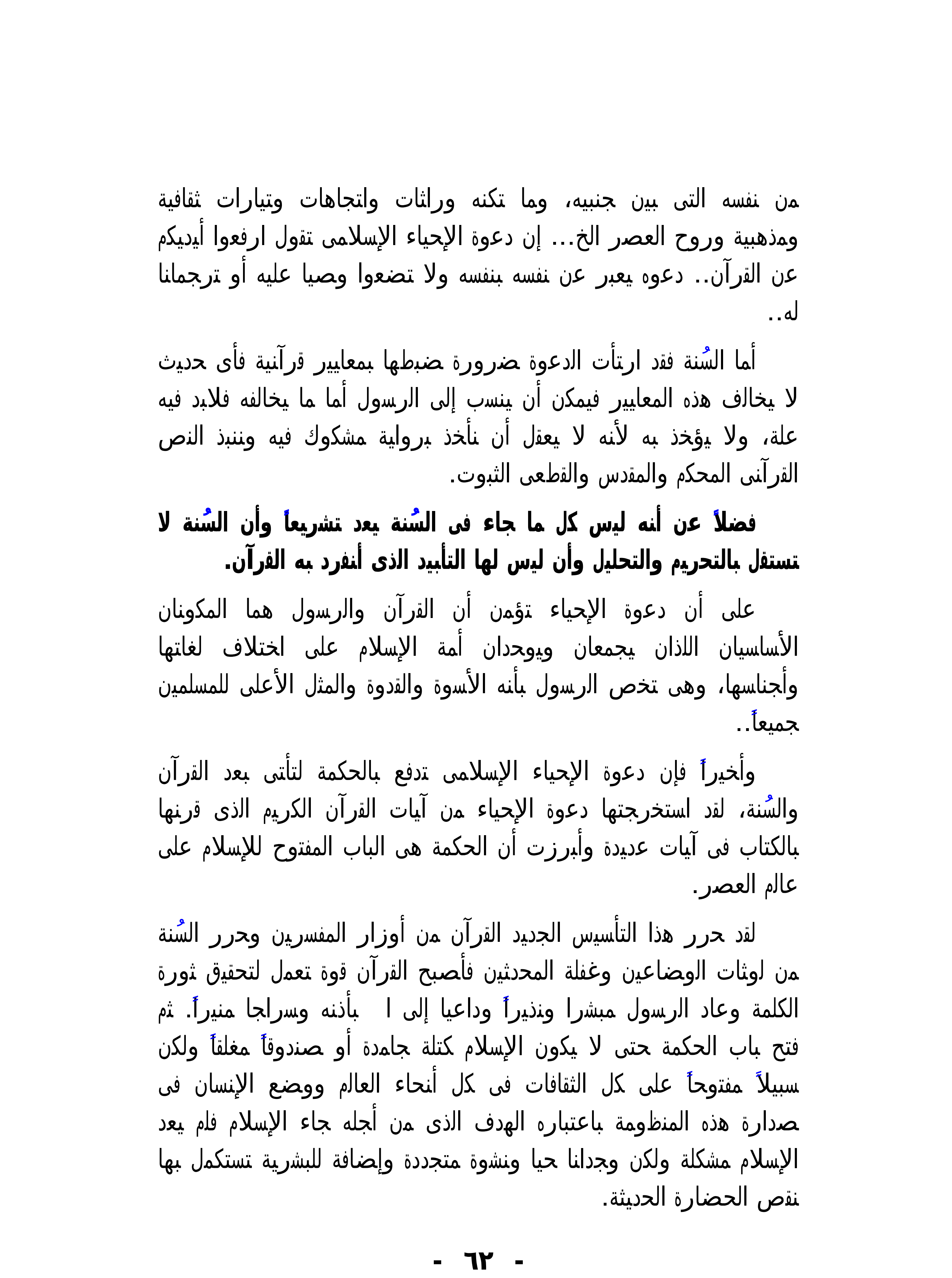
دونية المرأة.. وتأمر بطاعة الحاكم.. كل هذا من وضع الذين أرادوا أن يلغوا فى القرآن، ودعوة الإحياء دون أى تردد تستبعدها جميعاً. إننا لا نرى عملياً أثراً لهذه الأحاديث فى عهد الرسول. لأنها تسللت واندست وبدء الأخذ بها فى المرحلة الإمبراطورية للدولة الإسلامية. أما فى عهد الرسول فما كانت تسمح الأوضاع الإنسانية/ النبوية بها.

٤. وأخيراً فقد كان لدى دعوة الإحياء الشجاعة لتعلن أن الأسلاف – مع الاعتراف بنبوغهم وإخلاصهم وتفانيهم. فإنهم ليسوا معصومين ولا يمكن الإدعاء بأن كل ما توصلوا إليه يتحتم الأخذ به وأنه حتى لو كانت هذه المنظومة سليمة عندما وضعت، فإنها الآن، وبعد ألف عام من وضعها لا يمكن أن تجابه مشكلات العصر أو تحقق نوعاً من التعايش معه. وأن الالتزام باتباعها هو كإلزامنا أن نلبس عند رجولتنا ما كنا نلبسه فى طفولتنا، هذا شىء مرفوض ولا يمكن عملياً.. خاصة إذا وضعنا فى تقديرنا ما اتسم به العصر الحديث من سياق حثيث وثورة فى المعرفة والاكتشاف والاختراع نتيجة لثلاثة قرون متوالية من التراكم المعرفى والتواصل ما بين دول أوروبا سمح فى النهاية بالوصول إلى الإنجازات المذهلة التى غيرت تماماً صورة الأوضاع عما كانت عليه من مائة سنة، دع عنك ألف عام..

وهكذا انتهت دعوة الإحياء الإسلامى إلى عدم الالتزام بمنظومة المعرفة الإسلامية التى وضعها الأسلاف وضرورة إعادة تأسيسها بطريقة مختلفة.

إن دعوة الإحياء الإسلامى لم تأت بشىء من عندها أو من غير الإسلام لأن القرآن – وهو عماد الإسلام – أرشدنا إلى المصادر الأخرى التى كانت من فكرها لهذا فإنها اعتمدت القرآن.. والسُنة. ولكن برؤية جديدة ثم الأساس الثالث الذى توصلت إليه – وهو الحكمة – وهو مما نص عليه القرآن الكريم أيضاً.

إن الرؤية الجديدة للقرآن تستبعد التفاسير كافة – من بن عباس حتى سيد قطب وترى أن هذه التفاسير فرضت رؤية مضللة للقرآن. لأنها اعتمدت على أحاديث موضوعة أو ركيكة – فضلاً عن أن المفسر لا يمكن أن يتجرد



من نفسه التى بين جنبيه، وما تكنه وراثات واتجاهات وتيارات ثقافية ومذهبية وروح العصر الخ... إن دعوة الإحياء الإسلامى تقول ارفعوا أيديكم عن القرآن.. دعوه يعبر عن نفسه بنفسه ولا تضعوا وصيا عليه أو ترجمانا له..

أما السُنة فقد ارتأت الدعوة ضرورة ضبطها بمعايير قرآنية فأى حديث لا يخالف هذه المعايير فيمكن أن ينسب إلى الرسول أما ما يخالفه فلابد فيه علة، ولا يؤخذ به لأنه لا يعقل أن نأخذ برواية مشكوك فيه وننبذ النص القرآنى المحكم والمقدس والقطعى الثبوت.

فضلاً عن أنه ليس كل ما جاء فى السُنة يعد تشريعاً وأن السُنة لا تستقل بالتحريم والتحليل وأن ليس لها التأبيد الذى أنفرد به القرآن.

على أن دعوة الإحياء تؤمن أن القرآن والرسول هما المكونان الأساسيان اللذان يجمعان ويوحدان أمة الإسلام على اختلاف لغاتها وأجناسها، وهى تخص الرسول بأنه الأسوة والقدوة والمثل الأعلى للمسلمين جميعاً..

وأخيراً فإن دعوة الإحياء الإسلامى تدفع بالحكمة لتأتى بعد القرآن والسُنة، لقد استخرجتها دعوة الإحياء من آيات القرآن الكريم الذى قرنها بالكتاب فى آيات عديدة وأبرزت أن الحكمة هى الباب المفتوح للإسلام على عالم العصر.

لقد حرر هذا التأسيس الجديد القرآن من أوزار المفسرين وحرر السُنة من لوثات الوضاعين وغفلة المحدثين فأصبح القرآن قوة تعمل لتحقيق ثورة الكلمة وعاد الرسول مبشرا ونذيراً وداعيا إلى ا بأذنه وسراجا منيراً. ثم فتح باب الحكمة حتى لا يكون الإسلام كتلة جامدة أو صندوقاً مغلقاً ولكن سبيلاً مفتوحاً على كل الثقافات فى كل أنحاء العالم ووضع الإنسان فى صدارة هذه المنظومة باعتباره الهدف الذى من أجله جاء الإسلام فلم يعد الإسلام مشكلة ولكن وجدانا حيا ونشوة متجددة وإضافة للبشرية تستكمل بها نقص الحضارة الحديثة.

الفصل السادس
عندما تهل الشريعة
متوشحة بالحرية، ومستهدفة العدل والمصلحة

لو فرضنا أن جهود الأجيال التالية التى أشرنا إليها فى نهاية الفصل السابق قد نجحت فى اكتساب الرأى العام، فهل نأمل استعادة تلك المرحلة الباهرة التى كان فى أصلها وجود الرسول بشخصه، أو التى تلاها وكانت آثار هذا الوجود لا تزال ماثلة فى أذهان صحابته الذين عايشوه، وظل بعضهم حيا حتى المائة الأولى للهجرة.. وهو الوقت الذى ظهر فيه "التابعون" والذين هم أقصى امتداد لمجتمع المدينة وإن لم يكن مجتمعهم خالصاً صافيا كمجتمع المدينة؟.

كلا فهذه فلته لا تعود أبداً ولا تتكرر أبداً فقد أوى الرسول إلى ربه، ولن يكون بعده رسول ولن يتكرر مجتمع يبلغ فيه احترام الشريعة أن يصر الجانى على تطهيره بالعقوبة ويبلغ فيها حرص القاضى على الإنسان أن يلقنه الإنكار.

ونحن لا تخالجنا الأوهام فى أن الدعوة التى نقدمها اليوم وسبقت إليها الإشارة فى الفصل السابق لإعادة تأسيس الفكر الإسلامى لن تجد قبولاً فوريا إلا من القلة، وأنها ستتعرض لشتى الاتهامات والتخرصات والادعاءات.. وأنه لابد أن يمضى وقت طويل، خمسين سنة أو أكثر قبل أن يصبح هذا الفكر "رأى عام" قد لا تستوعبه الأغلبية ولكن تتقبله الأقلية.. ونحن لا نعمل لحساب الحاضر الماثل، ولا نعتمد على الجيل المعاصر. ولكننا نخطو الخطوة الأولى على مسيرة ألف ميل. لإننا إن لم نخطوها فقد لا يفعلها الآخرون كما أننا نقدم الجزء النظرى والأصولى وندع للأجيال الآتية مهمة التطبيق.

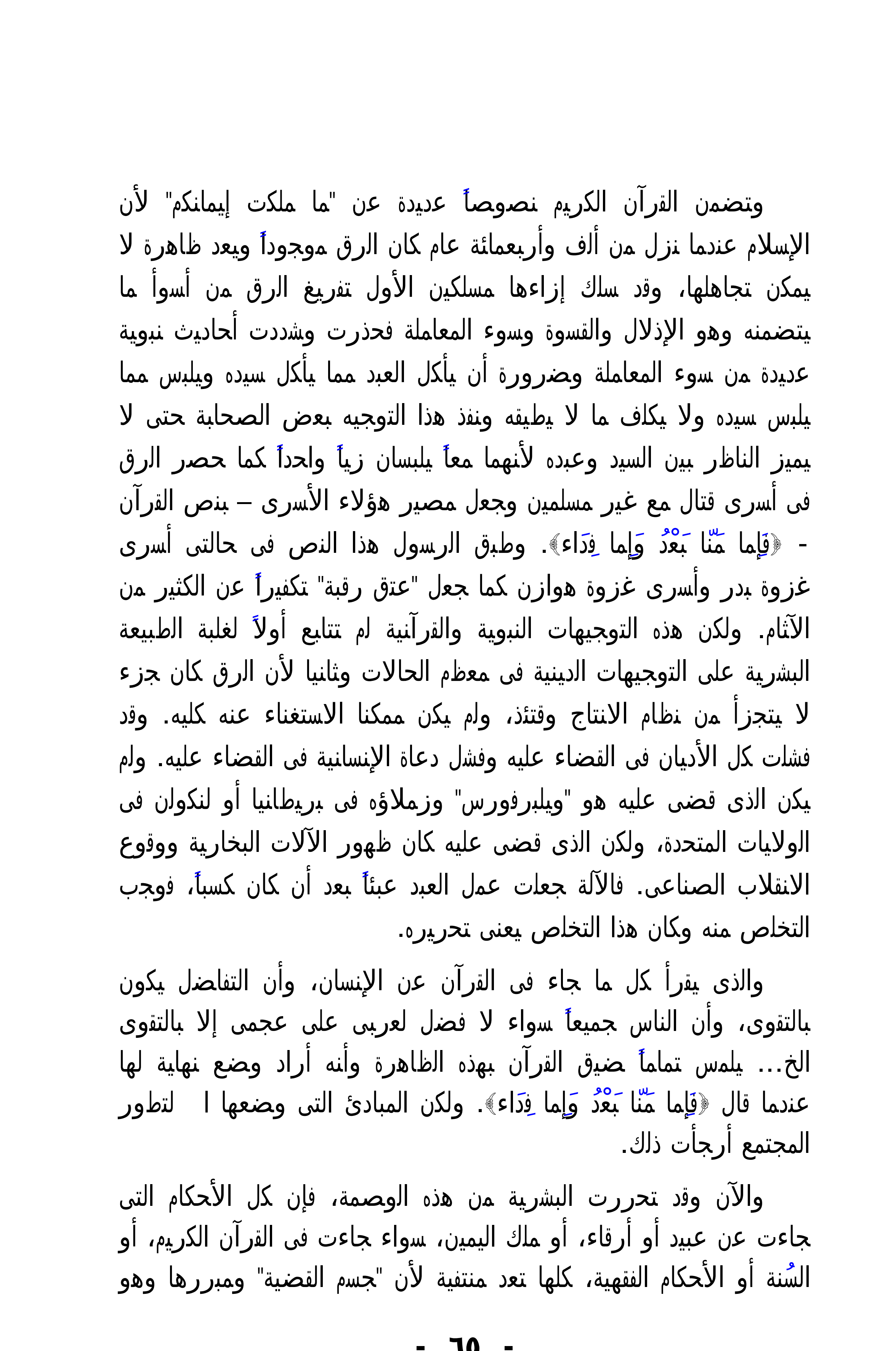
إن قصارى ما نطمع فيه هو أن هذا التجديد لمنظومة المعرفة الإسلامية إذا قدر له النجاح فإنه سيحقق للشريعة – فيما نحن بصدده – أى تطبيقها أمرين.

الأول أنه سيضفى على الشريعة مسحة من القداسة الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم، ومما ثبت عن الرسول وما تقضى به الحكمة – وهى مسحة تختلف تماماً فى المسحة التى أضفاها الفقه المذهبى أو فرضتها الطبيعة الإمبراطورية للدولة الإسلامية على الشريعة كما أنها تفوق المسحة التى أضفاها احترام القانون فى المجتمع الأوروبى على قوانينه الوضعية.

الثانى أن شكل الشريعة سيختلف ولن يلتزم بالصورة التى يقدمها الفقه القديم. بل وقد يصل الاختلاف إلى تأويل بعض النصوص إذا قضى التطور على المبرر الذى من أجله أنزلت سواء كان هذا النص من القرآن نفسه أو من السُنة.

والأساس الأصولى لهذا هو أن أى نص جاء به الإسلام سواء فى القرآن أو السُنة، لم يوضع عبثا إنما جاء لحكمة[1]، وقد كانت هذه الحكمة قائمة عندما نزل النص، ولكن يحدث أن تَجِد أوضاع جديدة تنتفى منها الحكمة، وعندئذ ينتفى النص لأن الحكمة تصاحب الحكم إيجاباً وسلباً وقد تنبه عمر بن الخطاب إلى هذه النقطة فى وقت مبكر جداً. وعندما لم تكن الأوضاع قد تطورت التطورات الجسيمة التى وصلت إليها بعده. فقد لاحظ أن النص القرآنى عن مصارف الزكاة يتضمن "المؤلفة قلوبهم" وكانت "الحكمة" فيه عندما نزل القرآن كسب تأييد بعض القيادات القبلية للإسلام، أو على الأقل كف عداءهم. ولكن الإسلام أصبح عزيزاً قويا فى عهد عمر بن الخطاب ولم يعد بحاجة إلى مناصرتهم ولم يعد يخشى معارضتهم وبهذا انتفت الحكمة منه، ولم يعد مبرر لإعماله، فأوقفه لا تعطيلاً له، ولكن لانتفاء العلة، وإذا وجدت العلة مرة ثانية.. يعاد تطبيقه.

١) نحن نؤثر تعبير حكمة على كلمة علة الفقهية، لأن الفقهاء قيدوا العلة بضوابط ضـيقت عليها، ونحن نؤثر الحكمة المرنة التى تتجاوب مع التطور، ومع المصلحة.



وتضمن القرآن الكريم نصوصاً عديدة عن "ما ملكت إيمانكم" لأن الإسلام عندما نزل من ألف وأربعمائة عام كان الرق موجوداً ويعد ظاهرة لا يمكن تجاهلها، وقد سلك إزاءها مسلكين الأول تفريغ الرق من أسوأ ما يتضمنه وهو الإذلال والقسوة وسوء المعاملة فحذرت وشددت أحاديث نبوية عديدة من سوء المعاملة وضرورة أن يأكل العبد مما يأكل سيده ويلبس مما يلبس سيده ولا يكلف ما لا يطيقه ونفذ هذا التوجيه بعض الصحابة حتى لا يميز الناظر بين السيد وعبده لأنهما معاً يلبسان زياً واحداً كما حصر الرق فى أسرى قتال مع غير مسلمين وجعل مصير هؤلاء الأسرى – بنص القرآن - ﴿فَإِما مَّنّا بَعْدُ وَإِما فِدَاء﴾. وطبق الرسول هذا النص فى حالتى أسرى غزوة بدر وأسرى غزوة هوازن كما جعل "عتق رقبة" تكفيراً عن الكثير من الآثام. ولكن هذه التوجيهات النبوية والقرآنية لم تتابع أولاً لغلبة الطبيعة البشرية على التوجيهات الدينية فى معظم الحالات وثانيا لأن الرق كان جزء لا يتجزأ من نظام الانتاج وقتئذ، ولم يكن ممكنا الاستغناء عنه كليه. وقد فشلت كل الأديان فى القضاء عليه وفشل دعاة الإنسانية فى القضاء عليه. ولم يكن الذى قضى عليه هو "ويلبرفورس" وزملاؤه فى بريطانيا أو لنكولن فى الولايات المتحدة، ولكن الذى قضى عليه كان ظهور الآلات البخارية ووقوع الانقلاب الصناعى. فالآلة جعلت عمل العبد عبئاً بعد أن كان كسباً، فوجب التخلص منه وكان هذا التخلص يعنى تحريره.

والذى يقرأ كل ما جاء فى القرآن عن الإنسان، وأن التفاضل يكون بالتقوى، وأن الناس جميعاً سواء لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى الخ... يلمس تماماً ضيق القرآن بهذه الظاهرة وأنه أراد وضع نهاية لها عندما قال ﴿فَإِما مَّنّا بَعْدُ وَإِما فِدَاء﴾. ولكن المبادئ التى وضعها ا لتطور المجتمع أرجأت ذلك.

والآن وقد تحررت البشرية من هذه الوصمة، فإن كل الأحكام التى جاءت عن عبيد أو أرقاء، أو ملك اليمين، سواء جاءت فى القرآن الكريم، أو السُنة أو الأحكام الفقهية، كلها تعد منتفية لأن "جسم القضية" ومبررها وهو

الاسترقاق لم يعد قائماً، ومن ثم فلا مبرر مطلقاً للإشارة إليه فى الكتب الحديثة عن الفقه، ويصبح مما يثير السخرية أن نعلمه فيما يتعلم طلبة الفقه.

ويماثل هذا النصوص عن "الغنيمة" و"الفيئ" وفرض الجزية، فهذه كلها إنما سنت لأن الجيش "المحترف" لم يكن معروفاً عند نزول أحكامها، وإنما كان المتقاتلون يعوضون بسلاب القتلى أو أسر الأسرى. وانتهت هذه النظم مع ظهور الجيش المحترف وتغير أساليب القتال، ولأن أساس المواطنة لم يعد الدين، ولكن الأرض وهو أصلاً المبدء الذى أرساه الرسول فى صحيفة المدينة وسبقت إليه الإشارة.

وحرص القرآن على "الزكاة" حرصه على الصلاة، وكانت تأدية الزكاة هى العلامة الاجتماعية على إسلام مجتمع كما كانت الصلاة هى العلامة العبادية على ذلك. وعندما رفضت قبائل من العرب أداء هذه الزكاة بحجة أنهم كانوا يؤدونها للرسول لكى "يصلى عليهم" جاهلين المضمون الاجتماعى لها، حاربهم أبو بكر واعتبرهم مرتدين، وكانوا يستحقون هذا الوصف مع أنهم كانوا يؤمنون با والرسول ويقيمون الصلاة، لأن رفض الزكاة كان ردة اجتماعية عن الإسلام.

وكانت الزكاة تحقق التكافل الاقتصادى للمجتمع الإسلامى فترة الرسول والعمرين بفضل تحصيل أموالها وإنفاقها فى مصارفها، ولكننا لا نسمع شيئاً عن الزكاة بمجرد ظهور المُلك العضوض الذى لم يجد أن الزكاة تدعمه، وإنما تدعم الشعب وهو يريد ما يدعمه هو – ولهذا لجأ إلى الضرائب التى لم يعرفها المجتمع الإسلامى، بل إنه أغرق الشعب وكبله بسلسلة متوالية من الضرائب حالت دون تقدم المجتمع، وأنسيت الزكاة أو كادت.

فى هذه الحالة، فإننا نجد الصورة التى تأخذ شكلاً مناقضاً لما أخذته الأشكال السابقة التى كانت تحرص على تطبيق أوضاع انتفت الحكمة منها، إذ نرى هنا إهمال أحكام تمس الحكمة إليها.

وعندما ظهر الإسلام لم يكن للمرأة وجود فى المجتمع الجاهلى الذى كان يقوم على الحرب، والشرب، والميسر، فضلاً عن أنها كان يمكن أن

تصم القبيلة بالعار إذا سبيت وكان هذا من الأسباب التى جعلت بعض العرب يئدون البنات وصور القرآن حالة العربى عندما يبلغ بولادة أنثى ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ(٥٨) يَتَوَارَى مِنْ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾. {٥٩ النحل}.. وليس هناك ما هو أبلغ فى تصوير فكرة العرب عن المرأة من هذه الكلمات.

أعطى الإسلام المرأة حقوقاً كانت شجى فى حلق العرب وعندما قرر لها نصيباً فى الميراث. أخذ العرب يراجعون الرسول "كيف يورثوها وهى لم تتقلد رمحا ولم تكسب غنيمة وبسماحة الإسلام، وما منحه للمرأة من حقوق ظهرت المرأة فى المجتمع، وكانت تصلى مع الرسول وكانت تحضر الغزوات لعلاج الجرحى بل ودافع بعضهن فى "أحد" أمام الرسول بالسيف عندما فر الرجال. وقادت عائشة جيشاً إسلاميا أراد الصلح بين على ومعاوية وكانت هى التى زودت كتب الحديث بأكثر الأحاديث صحة.

إن الآية التى يرون أنها قد قررت تعدد الزوجات كانت فى الحقيقة هبوطاً بالتعدد الذى كان فاحشا فى العرب إلى أربعة ثم عدم الترخيص به إلا فى ظرف معين، ومع اشتراط العدل. ولكن الفقهاء أغفلوا كل هذا ولم يحفظوا إلا ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾. وجاءت هذه الآية فى مستهل سورة النساء التى أنزلت لحماية المرأة من أفتيات الرجل. إن نص الآية ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَـى أَلا تَعُولُوا﴾. فتجاهل الفقهاء صدر الآية الذى بنى عليه السماح بالتعدد وهو ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾. كما تجاهلوا عجزها وهو ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلا تَعُولُوا﴾. والأمر فى الطلاق كذلك. فمع أن هناك نصاً صريحاً على إشهاد ذوى عدل على الطلاق. ونص صريح على "الخلع" وهو حق المرأة فى طلب الطلاق إلا أن هذا أهمل بحيث أصبح الهم الأعظم لدعاة تحرير المرأة.

وجعل القرآن شهادة المرأة فى الدين نصف شهادة الرجل. كما جعل ميراث الأخت نصف ميراث الأخ. وكان الإسلام فى هذا يلحظ اعتبارات سليمة، منها أن المرأة – وقد كان حالها على ما أشرنا إليه من الإغفال والإهمال – ما كان يمكن لها فى هذه الفترة أن يكون لها ما كان للرجال من معرفة بما يلابس قضية الحقوق المؤجلة – (الدين) من ملابسات ومع ذلك فإنه لم يستبعدها ولكن اشترط وجود أخرى "أن تذكر إحداهما الأخرى وبالمثل، فإنه عندما جعل نصيب الأخت نصف نصيب الأخ فأنه كان يلحظ أن التوريث جزء من نظام اقتصادى كان يوجب على الرجل إعالة المرأة، سواء كان الرجل أبا أو أخاً أو زوجاً، كما أن المرأة عند الزواج لا تطالب بشىء بينما يكون على الرجل أن يدفع مهراً تأخذه المرأة حقا خالصاً لها. فنظام التوريث جزء من نظام أعم منه وجاء هذا الجزء ليتفق مع بقية أجزاء هذا النظام العام ولم يقصد منه الحيف على حق المرأة، بدليل أنه يعطيها فى حالات عديدة من الميراث أكثر مما يعطى الرجل.

ولكن الإسلام ما كان يستطيع أن ينهض بالمرأة بحيث يحقق لها ما يريده دعاة الإصلاح الاجتماعى اليوم، أى بعد مضى ألف وأربعمائة سنة من التطور.. لم يكن هذا طبيعياً، كان وضع المرأة كما الذى قرره الإسلام عندما أنزل أفضل من وضعها فى العالم كله بل كان أفضل مما كانت المرأة فى أوروبا حتى القرن الرابع عشر الميلادى الذى كان من الممكن فيه بيع المرأة فى إنجلترا ولكن هذا الوضع قد يكون فى بعض جوانبه أقل مما بلغته المرأة اليوم فى بعض دول العالم وتريد المرأة اليوم – ومن حقها هذا – أن تنال ما نالته إخوانها فى مجتمعات أخرى وما كفلتها لها المواثيق الدولية.

ولم يكن الإسلام إذن ليستطيع أن يمنح المرأة أكثر ما منحها فى العهد الذى نزل، بل إن هذه الحقوق قد تآكلت بمضى الزمن مما يدل على أنها كانت أكثر تقدمية مما تسمح به الأوضاع، ولكن الإسلام وإن وقف عند تحريره المرأة عند حد معين فإنه أعطى مفاتيح منحها المزيد فى كثير من آياته. ذلك **أن القرآن يصدر آياته على مستويين: الأول هو الواقع وهو فى هذه الحالة يصلح قدر ما تسمح به الأوضاع لأنه يعلم أن تغيير وتطوير**

الأوضاع له مبادئ وأصول، والمستوى الثانى هو الواجب وهنا يعطى القرآن إشارات تحتمل المعانى المطلوبة، ويضع المبادئ التى يمكن عليها إقامة الإصلاح المطلوب. فكل الآيات التى تقرر المساواة بين البشر وأن الأفضلية هى للتقوى وليست للنسب أو الجاه أو الجنس يمكن أن تكون أساساً لتحريك النصوص وتحرير الرقيق وإعطاء المرأة وضع المساواة مع الرجـل، فضلاً عن آيـات مثل ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمْ اللهُ إن اللهَ عَزِيز حَكِيم﴾. {التـوبة ٧١}.. يمكن أن تكون قاعدة لمساهمة المرأة فى كل النشاط العام أى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وفى ضوء ذلك يفهم موقف القرآن وأنه ما كان يمكن أن يصدع فى وقت نزوله بما يمكن أن تنتهى إليه الأوضاع من تقدم وانفتاح.

فإذا رأى دعاة تحرير المرأة أن الأوضاع الآن اختلفت فالمرأة الحديثة خرجت للحياة العامة وأصبحت ممارسة للأعمال بحيث يستبعد ما كان قائماً عندما نزل القرآن من النُكر والإغفال. كما أن فكرة إعالة المرأة لم تعد كما كانت فى النظام القديم، بل لقد وجدت حالات عديدة تعيل المرأة الأسرة دون الرجل أو أنها تستكمل هذه الإعالة من مرتبها.. فإذا وجد أن الإبقاء على أن تكون شهادتها نصف شهادة الرجل، وأن يكون نصيب الأخت نصف نصيب الأخ فيه حيف عليها فليس هناك مشكلة ويمكن معالجة ذلك فى ضوء التكييف الذى سنعرضه.

إن هذا الفهم لطريقة القرآن فى سوق توجيهاته وما تتصف به من "ديناميكية" ومرونة وإيحاء للمستقبل جعل بعض الفقهاء القدامى ينظرون إلى "مقاصد الشريعة" وراء النصوص كما فى الشاطبى ونرى هذا الفهم يزداد وضوحاً وتحديداً فى كلام العز بن عبد السلام الذى قرر "ما أمر ا تعالى بشىء إلا وفيه مصلحة، عاجلة أو أجله أو كلاهما، وما نهى عن شىء إلا وفيه مفسدة عاجلة أو أجله أو كلاهما".

كما يلاحظ "ولا تعرف مصالح الآخرة ومفاسدها إلا بالشرع وتعرف مصالح الدنيا ومفاسدها بالتجارب والعادات".

إن إلحاح العز بن عبد السلام على جلب المصالح ودرأ المفاسد – دفع بالقضية إلى الإمام بحيث تحدد غرض الشريعة ومحتواها على يدى نجم الدين الطوفى وابن القيم.

أما الطوفى وهو نجم الدين الطوفى الفقيه الحنبلى فقد جاء بمبدأ صارم قضى على الأسلوب المراوغ الذى عالج به الفقه السلفى المصلحة وكان يفتات عليها ويضيق بها كأن يقول إن الشرع يأخذ بالمصلحة ثم يعود ليقول إن المصلحة الحقيقية هى فى الشرع!.

فتح الطوفى هذا الباب الموارب على مصراعيه وأعلنها مدوية صريحة "أن المصلحة هى المقصد الأسمى للشارع ويجب الأخذ بها إذا حدث تعارض ما بين المصلحة والنص. لا من باب الافتيات على النص، ولكن من باب تأويله ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته لأننا قررنا أن رعاية المصلحة من خصائص الشرع وهى أقواها وأخصها فنقدمها فى تحصيل المصالح"..

فى الطوفى نجد المعالجة الصريحة الجذرية لقضية المصلحة ونجد الإقامة الأصولية لها على أسس شرعية لأنه انتهى إلى مبدئه عن طريق تفسيره لحديث "لا ضرر ولا ضرار" ولكن هذا أثار ثائرة الفقهاء منذ أن قالها حتى ألف عام بعدها تقريباً..

عندما أبدع الفقيه البريطانى "بنثام" فكرة المنفعة **utility** وجعل الهدف "أكبر منفعة لأكثر عدد" وجد أنصاراً يدعمون مذهبه أما الطوفى فعندما نادى بالمصلحة فإن المهاجمين له لم يكونوا من أبناء عصره فحسب، ولكن كل الفقهاء فى العصر الحديث بلا استثناء.

أما الإمام بن القيم الجوزية فإنه يقرر أن الشريعة هى العدل وأكد ذلك فى مناسبتين وفى المناسبة الأولى قال أن ا أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت

أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأى طريق كانت فُثم شرع الدين ودينه ورضاه وأمره، وا تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وإماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه. وأدل وأظهر بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها وبمقتضاها.

والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ولن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهى شرعة وسبيل للدلالة عليها[١].

وفى المناسبة الثانية قال تحت عنوان "بناء الشريعة على مصالح العباد فى المعاش والمعاد".. فإن الشريعة بناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد، وهى عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[٢].

إن ابن القيم بعد أن يقيم الشريعة على العدل فإنه يخرج منها ما دخل فيها بطريقة التأويل إذا كان مخالفاً للعدل، كما يدخل فيها ما لم تذكره الشريعة على وجه التحديد إذا كان يؤدى إلى العدل لأن "الطرق" لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد. ومقصد المقاصد هو العدل.

هذا مبدأ أصيل وقد وصل مع ابن القيم إلى أعمق أعماق الشريعة حيث جوهرها.. فأظهره ونبه عليه..

ومما يستحق التنويه أن هذه النبذة السابقة جاءت تحت عنوان "فصل فى تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات

(١) إعلام الموقعين لابن القيم طبعة الكليات الأزهرية بالقاهرة ج٤ ص٣٧٣.

(٢) المرجع السابق ج٣ ص٣.

والعوائد، وهذا مبدأ يمثل المرونة والتكيف مع الأوضاع مما يدخل فى صميم التجديد.

هؤلاء ثلاثة من كبار الفقهاء انتبهوا وسط تلال الكتابات والنقول الفقهية المذهبية التى أخذت بالتفاصيل وانساقت إلى الأعراف والتقاليد واستخذت أمام نظم الحكم التى كانت تقنن الظلم والاستبداد، وكما لاحظنا فى كتابنا "تجديد الإسلام" فإن لفتاتهم تلك ضاعت وسط التنبج والأعراف والتيار السائد، ولكنها كشفت عن هذا الجانب الأصولى الهام – إلا وهو أن الشريعة تدور بين أمرين – لا تجاوزهما – هما العدل والمصلحة.

ولدينا ما هو أعظم منزلة مما ذهب إليه هؤلاء الفقهاء الثلاثة، وما يمكن أن يكون قد استأنسوا به فيما ذهبوا إليه. ذلك هو النص القرآنى المتكرر عن أن "الدين هو الحق أو أن مضمون القرآن هو الحق، وأن مضمون "ما أنزل ا " هو الحق..

وتكرر هذا المعنى فى آيات عديدة نشير إلى بعضها. ﴿إنا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَق بَشِيرا وَنَذِيرا وَلا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾. {١١٩ البقرة}.. ﴿كَانَ الناسُ أُمةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النبِيينَ مُبَشرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمْ الْكِتَابَ بِالْحَق لِيَحْكُمَ بَيْنَ الناسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلا الذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَينَاتُ بَغْيا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنْ الْحَق بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. {٢١٣ البقرة}.. ﴿إِنا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَق لِتَحْكُمَ بَيْنَ الناسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيما﴾. {١٠٥ النساء}.. ﴿هُوَ الذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَق لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدينِ كُلهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾. {٣٣ التوبة}.. ﴿قُلْ يَا أَيهَا الناسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَق مِنْ رَبكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَل فَإِنمَا يَضِل عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾. {١٠٨ يونس}.. ﴿إِنا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلناسِ بِالْحَق فَمَنْ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَل فَإِنمَا يَضِل عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾. {٤١ الزمر}.. ﴿اللهُ الذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَق وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَل الساعَةَ قَرِيب﴾. {٧ الشورى}..

ويزيد المعنى وضوحاً عندما يتحدث عن أن الحكم بين الناس إنما يكون بالكتاب أو "بما أنزل ا " وقد يزيد الوضوح عندما يقرن بالكتاب أو الحق – بالميزان – أو عندما يذكر العدل صراحة باعتباره وسيلة الحكم ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ الناسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾. {٥٨ النساء}.. وهى الآية التى تزين قاعات المحاكم فى مصر ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ الناسُ بِالْقِسْطِ﴾. {٢٥ الحديد}..

إن استقراء هذه الآيات توضح لنا أن القرآن الكريم إنما يمثل الحق – وبالطبع فهذا يسرى على ما أنزل ا ، كما وضحت الآيات أن هذا الحق هو الذى يحكم بين الناس، وعندما يراد تطبيق الحق وجعله أداة للفصل بين الناس فإنه يتحول إلى "العدل" لأن العدل هو إعطاء كل ذى حق حقه، ويؤكد القرآن هذا المعنى وينص عليه صراحة عندما يذكران العدل وهو ما يحكم به بين الناس أو أن يذكر "الميزان" – رمز العدل جنبا إلى جنب الكتاب.

ولكن هناك جانباً جديداً يلزم تجليته، لأن هذا الجانب يمثل شرطاً ضروريا لإمكان تحقيق العدل وبدونه فإن العدل يهدر تماماً، ولا يجد سبيله للتطبيق. ومثل هذا ينطبق عليه أن ما لا يتحقق الواجب إلا به، فإنه يعد من الواجب نفسه.

هذا الجانب هو الحرية...

* * *

وفى كتابنا "نظرية العدل فى الفكر الإسلامى وفى الفكر الأوروبى" لاحظنا أن العدل لم يكن من القيم الحاكمة فى الحضارة الأوروبية التى قامت على قيمتى الحرية والقوة.. كما لاحظنا أن العدل يكاد يكون القيمة الأعظم بين قيم الإسلام بحيث يكاد يكون العدل هو الطابع الرئيسى، ولو كان للأديان "بصمة" لكان العدل هو بصمة الإسلام.

وتضافرت قيمتا الحرية والقوة لدفع المجتمع الأوروبى لأن يحقق القوة فى كل شىء وسمح له مناخ الحرية بأن يحقق ذلك، فاستهدف القوة فى الجسم وفى سبيل ذلك تقبل، بل نَظَمَ المصارعة الحرة والملاكمة الطليقة والعدو والسباحة وحمل الأثقال الخ... وحقق القوة السياسية فكان هدف الدولة

من أثينا حتى روما حتى المرحلة الاستعمارية هو قتال الدول الأخرى والاستحواز على أرضها وخيراتها، وحقق قوة العقل وبفضله استطاع أن يستغل قوى الطبيعة، وأن يفتح له العلم أسرار "الطاقة" وبهذا وصل إلى الصناعة الآلية التى كانت انقلابا فى تاريخ طرق الإنتاج ثم تتطرق حتى وصل إلى الذرة، كما سمح مناخ الحرية بأن يتوصل المجتمع إلى إشباع أهواء النفوس وما تشتهيه من صور عديدة للاستمتاع كما مكنت الحرية أصحاب العقول من التفكير المطلق الخ...

باختصار حققت أوروبا إنجازاتها العظيمة التى تميزها عن كل الحضارات الأخرى وتجعلها تفوقها بفضل الحرية.

ولكن لما لم يكن العدل من القيم الحاكمة. فإن الحرية الطليقة ورغبة القوة مكنا الأقوياء من سحق الضعفاء والأغنياء من استغلال الفقراء، وظلت هذه السوءة مما اتصفت الحضارة الأوروبية حقبة من حياتها.

ولكن الحرية فى الوقت الذى سمحت للأقوياء بأن يتوصلوا إلى الوسائل التى تحقق لهم "القوة" فأنها سمحت للضعفاء بأن يتوصلوا إلى الوسائل التى تحقق لهم القوة أيضاً. ووصلوا إلى ذلك بالفعل بعد تضحيات عديدة وتجارب فاشلة. وبعد أن استهلك الاستغلال ثلاثة أو أربعة أجيال من العمال. استطاع العمال أن يكونوا النقابات التى توصلت – بشق الأنفس – وبفضل الإبداع أن يكبح العمال جماح الرأسمالية المستقلة، وأن يجلسوا إلى جانب الرأسماليين على مائدة "المفاوضة الجماعية" ليضعوا شروط العمل وساعاته وأجوره والأمن الصناعى الخ...

بل حققت لهم الحرية أن يكونوا حزب العمال، فاستطاع هذا الحزب بعد نصف قرن من الكفاح أن يسقط تشرشل المنتصر، ويتولى هذا الحكم سنة ١٩٤٥ وأن يكون أول حكومة للرعاية.

هنا نجد أن الحرية وإن سمحت حينا من الدهر للأقوياء باستغلال الضعفاء، فإنها أتاحت الفرصة للضعفاء بان يتحدوا وأن يعوضوا ضعفهم كأفراد بقوتهم كجماعة وأن ينالوا الانتصاف.

وفعل النساء كما فعل العمال، فقد جردتهم حكومة الرجال من حق التصويت فألفن الجمعيات التى تطالب بذلك ولما أصمت الحكومة آذانها لجأن إلى صور من العنف حتى نلن أخيراً حقهن.

بل لقد وصف الكتاب وصفاً مسهباً كيف أن بحارة الأسطول البريطانى الذين كانوا محرومين من كل الحقوق وكانت مرتباتهم الضئيلة تتأخر شهوراً. وكانت العقوبات هى الجلد بسوط ذى ثمان شُعب ولم يكن لهم أمام ضباطهم إلا التسليم كيف "أضرب" بحارة الأسطول، وكيف تحدوا الإمبريالية الرهيبة التى كانت دول العالم تخشاها، وكيف استطاعوا فى النهاية أن يظفروا بمطالبهم.

إن الحرية التى مكنت الأقوياء من الاستغلال، مكنت الضعفاء من التكتل والتنظيم وأن يكتسبوا القوة وأن يظفروا بالانتصاف.

لم يكن العدل من قيم الحضارة الأوروبية، ولكن الحرية مكنت الذين يريدونه من أن يصلوا إليه، وأن يأخذوه غصبا ويفرضوه فرضاً.

ولننظر الآن فى حال المجتمع الإسلامى فمع أن العدل هو القيمة الحاكمة فى الإسلام، فالمفارقة المحزنة أن العدل لم يتحقق فى المجتمع الإسلامى باستثناء فترة النبوة وعهد العمرين..

كيف حدث هذا؟.

حدث لأن المجتمع الإسلامى لم يظفر بالحرية، وبالذات حرية الفكر والاعتقاد وبدء هذا من سنة ٤٠ هجرية حتى آخر الخلافة.

إن هذا الاستشهاد من كتاب "نظرية العدل فى الفكر الإسلامى والأوروبى" لا يعد استطراداً. إنه فى صميم الموضوع، بل إنه يكشف عن سر المفارقة المأساوية إلا وهى عدم تحقيق العدل فى مجتمع جعل قرآنه العدل هو أوجب الواجبات.

من هنا، فإن أى حديث عن العدل – الذى هو روح الشريعة لا يكون له معنى ما لم يصطحب بالحرية، فعدم وجود الحرية لن يجعل العدل حقيقة، ولكن يظل نصاً.

من هنا تعد الحرية شرطاً رئيسيا ولا مناص عنه، ولا بديل له لإمكان تحقيق الشريعة. وبدون هذه الحرية فإن كل حديث عن العدل، أو الشريعة، هو مجرد عبث وكلام أجوف.

إن الفقهاء عندما ابتدعوا حد الردة، وعندما صاغوا مقولتهم الشهيرة الشنيعة "من جحد معلوماً من الدين بالضرورة" فقد أرتد إنما شلوا حرية الفكر بمختلف التعلات وهى القوة الوحيدة التى كان يمكن أن تحقق العدل وبهذا حققوا للحكم الإمبراطورى، المتسمى باسم الخلافة حلمه فى البقاء والاستمرار. وأوقفوا حركة التقدم وكان حد الرد، ومقولة الفقهاء "كل من جحد معلوما من الدين الخ...". هى أكبر جريمة اقترفت فى حق الإسلام، وجاءت من يد فقهائه أنفسهم وهم يحسبون أنهم يدافعون عن الإسلام فى حين أنهم قاموا بما لا يمكن لأشد أعدائه القيام به.

إن الدعوة للحرية فى القرآن وفى عمل الرسول لا تقل قداسة عن الدعوة للعدل، فإذا قيل وما سندك على لزوم الحرية فى الإسلام قلت أن القرآن الكريم قرر أعلا مرتبة للحرية، وهى حرية الاعتقاد فى آيات تكاد تنطق الحجر وتفهم البقر ﴿فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾. {٧٨ النساء}.. وأن الرسول طبق فى حياته هذا المبدأ المقدس فلم يتابع عدداً كبيراً أرتد عن الإسلام فى حياته بأى عقوبة بل رفض محاولة أحد الأنصار ثنى أبنائه عن اعتناق النصرانية قائلاً "يا رسول ا أدع ولداى يدخلون النار". فلم يقل له الرسول إلا الآية ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدينِ قَدْ تَبينَ الرشْدُ مِنْ الغَي﴾.[١]

(١) إقرأ عن هذه الحالة وغيرها رسالتنا الموجزة "حرية الفكر والاعتقاد فى الإسلام" مؤسسة فوزية وجمال البنا للثقافة والإعلام الإسلامى. وهذه الرسالة هى إحدى سبع رسائل كتبناها عن هذا الموضوع وجمعت فى كتاب باسم "حرية الفكر والاعتقاد" ونتيجة لجهودنا المتصلة على مدار عشرين عاماً أو أكثر وأثارتنا لهذه القضية فى المحافل الدولية، تراجع الأزهر على مضض عن هذا المبدأ، ولكنه تمسك بان المرتد "يستتاب أبداً" وهو حل يحفظ للأزهر ماء وجهه ويستبقى له أيضاً سلطة "الاستتابة" فكأنك يا أبو زيد ما غزيت !!!.

إن الحق والعدل تكرر مراراً فى القرآن وهما فى الحقيقة وجهان لعملة واحدة.. لأن العدل لا يمكن أن يتحقق ويصان ويدافع عنه إلا عندما تتوافر الحرية، وهذه الحرية لا تخص المفكرين وحدهم. لأنها أمر الشعب كله، أمر حاضره ومستقبله، وهى تخص أيضاً الشريعة وتعد شرطاً لا غناء عنه ولا بديل له لتحقيق الشريعة..

* * *

إن الصورة التى ستظهر بها الشريعة، بعد التأسيس الجديد لمنظومة المعرفة الإسلامية ستكون مختلفة تماماً عن الصورة التى تبرزها المراجع المذهبية المقررة لأنها:

أولاً ستعتبر أن تقرير الحرية – وبوجه خاص – حرية الفكر والتعبير بما فيه من تأسيس للأحزاب والنقابات والهيئات والجمعيات والصحافة جزء لا يتجزأ من الشريعة، أو أن ذلك هو الآلية التى يمكن أن نظهر بها الشريعة.

وثانيا: لأن الشريعة لن تأخذ التفسير الحروفى للنصوص، ولكنها ستفهمها فى ضوء مقصدين هما العدل والمصلحة وهو ما قرره النابهون من الفقهاء وما تقضى به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

وهذا التأسيس الجديد يقوم أساس صلب من آيات القرآن وأحاديث الرسول وأقوال أبى بكر وعمر بن الخطاب حتى لا يمكن لأحد أن يطعن فى "أصولية" هذا التكييف..

وعندما ستظهر الشريعة متوشحة بالحرية، ومستهدفة العدل والمصلحة فلن تكون هناك مشكلة وسيمكن تطبيق الشريعة وستظفر بالحسنيين قداسة الدين ومصلحة الدنيا..

من مراجع دعوة الإحياء

- **نحو فقه جديد..**

معالجة جديدة لموضوع قديم

الجزء الأول: القرآن. **٢٠٥ صفحة ١٠ جنيه**
الجزء الثانى: السنة. **٢٦٩ صفحة ١٠ جنيه**
الجزء الثالث: أصول الفقه. **٣١٢ صفحة ١٠ جنيه**
مجلد للأجزاء الثلاثة **٧٨٦ صفحة ٣٥ جنيه**

- **تجديد الإسلام..**

وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية.

يتضمن ذكر المجددين فى الإسلام حتى العصور الحديثة ثم يثبت ضرورة إعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية من حديث وتفسير وفقه لأنها وضعت عندما بلغت الدولة الإسلامية مستوى الإمبراطورية. وصدرت أحكامها معبرة عن مقتضيات ذلك، وليس عن القرآن والرسول.

٢٩٦ صفحة ١٢ جنيه

- **تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين...**

(من ابن عباس حتى سيد قطب) **٢٤٠ صفحة ١٢ جنيه**

- **تفنيد دعوى النسخ فى القرآن...**

يثبت الكتاب أن ليس هناك نسخ فى القرآن ولكن بدائل وخيارات.

١٠٢ صفحة ٧ جنيه

- **تثوير القرآن...**

القرآن فى جوهره ثورة لإخراج الناس من الظلمات إلى النور **١١١ صفحة ٥ جنيه**

- **الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة...**

يثبت الكتاب أن دولة المدينة فى عهد الرسول كانت استثناء (على الأقل لأنه كان على رأسها رسول) وأن السلطة تفسد العقيدة، ولا يمكن إقامة دولة إسلامية ولكن يمكن تكوين "أمة إسلامية"، وهذا هو المهم. **٤٠٨ صفحة ١٥ جنيه**

- **الإسلام والعقلانية...**

حل المشاكل التى تطرحها العقلانية على الإسلام. **٢٤٨ صفحة ١٢ جنيه**

- **رسالة إلى الدعوات الإسلامية...**

(فى مصر فى باكستان فى الجزائر فى السودان الخ....

٣١١ صفحة ١٥ جنيه

- **ما بعد الإخوان المسلمين...** **٢٠٨ صفحة ٧ جنيه**
- **الحجاب...** **٢٢٠ صفحة ١٢ جنيه**
- **المرأة المسلمة بين تقييد الفقهاء وتحرير القرآن...** **٢٠٨ صفحة ١٠ جنيه**
- **ختان البنات...** **١٢٠ صفحة ٧ جنيه**

ليس سنة ولا مكرمة ولكن جريمة

- **دعوة الإحياء الإسلامى تفرض نفسها على القبائل فهل من مدكر** **٨٦ صفحة الثمن ٥ جنيهات**



تطلب هذه الكتب من

دار الفكر الإسلامى

١٩٥ شارع الجيش – ١١٢٧١ – القاهرة – تليفون وفاكس: ٥٩٣٦٤٩٤